













فهرس  
الجزء الأول من

الفسير الكبير

للأمام

الحفنا الساري

صفحة	صفحة
٢٣	٣ علوم الفاتحة
٢٤	٣ تفسير الاستعاذة
٢٥	٥ تفسير البسملة
٢٥	٦ نعم الله تعالى التي لا تحصى
٢٦	٦ أنواع العالم وإمكان وجود عوالم أخرى
٢٦	٧ رحمة الله تعالى بعباده لا تنحصر أنواعها
٢٧	٨ أحوال الآخرة وتقسيمها إلى عقلية وسمعية
٢٧	٩ معنى العبادة وأنواع التكليف
٢٨	٩ اختلاف أنواع العالم بالصفات ودلالاته
٢٩	على وجود الصانع
٢٩	١٠ استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة
٢٩	١١ البحث في تكوين الصوت
٣٠	١٢ استنباط المسائل الكثيرة من سورة الفاتحة
٣١	١٣ العلوم المستنبطة من الاستعاذة
٣١	١٣ الاشتقاق ضربان : أصغر وأكبر
٣٢	١٤ عسر رعاية الاشتقاق الأكبر
٣٣	١٤ تفسير لفظة « كلمة » وتقليب حروفها
٣٤	١٥ تفسير لفظ « قول » وتقليب حروفه
٣٦	١٦ معنى « اللغة » واشتقاقها وأصل لامها
٣٦	١٧ الفرق بين الكلمة والكلام
٣٨	١٧ مسألة فقهية في الطلاق
٤٠	١٨ هل يطلق الكلام على الممهل
٤٠	١٨ هل الأصوات الطوعية تسمى كلاماً
٤٠	١٩ يستعمل القول في غير النطاق
٤١	٢٠ اللفظ مهمل ومستعمل وأقسامه
٤٢	٢١ المسموع المفيد وأقسامه
٤٣	٢٢ دلالة اللفظ على معناه غير ذاتية
٤٤	٢٢ اللغة الهام
٢٣	اللفظ يدل على المعنى الذهني لا الخارجي
٢٤	المعنى اسم للصورة الذهنية
٢٥	الحكمة في وضع الالفاظ للبعاني
٢٥	معرفة الحق لذاته
٢٦	الكلام اللساني
٢٦	الكلام النفسى والذهنى
٢٧	مدلولات الالفاظ
٢٧	طرق معرفة اللغة
٢٨	دلالة الالفاظ على معانيها ظنية
٢٩	كيفية حدوث الصوت
٢٩	الصوت ليس بحسم
٢٩	حروف المد واللين
٣٠	الكلام حادث لا قديم
٣١	وصف كلام الله تعالى بالقدم
٣١	الالفاظ التي نقرأ بها ليست كلام الله تعالى
٣٢	خلاف الحشوية والاشعرية في صفة القرآن
٣٣	الكلمة اسم وفعل وحرف
٣٤	تعريف الاسم
٣٦	علامات الاسم
٣٦	تعريفات الفعل
٣٨	هل يدل الفعل على الفاعل المهم
٤٠	أنواع الاسم
٤٠	أحكام الاعلام
٤٠	الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
٤١	تقسيمات الاعلام
٤٢	السر في وضع الكنية
٤٣	أحكام اسم الجنس
٤٤	أحكام الاسماء المشتقة

صفحة	صفحة
٤٥	تقسيم الاسم الى «مرب ومبني
٤٧	الابتداء بالسكن
٤٩	أقسام الاعراب
٤٩	سبب منع الصرف
٥٣	السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا
٥٣	أنواع المرفوعات
٥٤	أنواع المفاعيل
٥٥	اعراب الفعل
٥٥	وجوب تقديم الفعل
٥٦	ارتباط الفعل بالفاعل
٥٦	الاضمار قبل الذكر
٥٧	إظهار الفاعل واضماره
٥٩	وقت قراءة الاستعاذة
٦٠	حكم الاستعاذة
٦٠	التعوذ في الصلاة
٦١	هل يسر بالتعوذ أو بجهر
٦١	هل يتعوذ في كل ركعة
٦١	صبيح الاستعاذة
٦٢	هل التعوذ للقراءة أو للصلاة ؟
٦٢	السنة في القراءة
٦٣	لا يجوز الصلاة بالقراءات الشاذة
٦٤	تفسير الاستعاذة
٦٨	مذهب الجبرية في الاستعاذة
٧٠	الاستعاذة تبطل قول القدرية
٧١	المستعاذ به
٧٢	المستعذ
٧٥	المستعاذ منه
٧٦	الاختلاف في وجود الجن
٨٠	دليل وجود الجن من القرآن
٨٢	خلق الجن من النار
٨٢	سبب تسمية الجن جنا
٨٢	طوائف المكلفين
٨٣	صفة الملائكة
٨٣	وسوسة الشيطان
٨٤	تحقيق الكلام في الوسوسة
٨٥	تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي
٨٧	الخواطر والاختلاف فيها
٨٩	هل يعلم الجن الغيب ؟
٨٩	أسباب الاستعاذة وأنواعها
٩٠	الطائفت المستنبطة من الاستعاذة
٩٦	المسائل للمتبحر بالاستعاذة
١٠١	متعلق بآء البسملة
١٠٣	الوقوف على كلمات البسملة
١٠٣	حكم لام الجلالة
١٠٤	حكم الادلغام
١٠٤	مد لام الجلالة
١٠٥	حكم لام «أل»
١٠٥	ما يتعلق بالبسملة قراءة وكتابة
١٠٧	مباحث الاسم العقلية والنقلية
١٠٨	اشتقاق الاسم
١١١	أقسام أسماء المسميات
١١٥	اسم الله الأعظم
١١٦	تسمية الله تعالى بالشيء
١١٨	إطلاق لفظ الموجود على الله
١١٩	معنى قولنا ذات الله
١٢٠	إطلاق لفظ النفس على الله
١٢٢	هل يقال لله «الزور»
١٢٤	لفظ الصورة
١٢٥	إطلاق «الجوهر» على الله لا يجوز
١٢٥	إطلاق «الجسم» على الله لا يجوز
١٢٧	كونه تعالى أزليا

صفحة	صفحة
٢٠٧ فروع أحكام التسمية	١٢٧ كونه تعالى باقيا
٢٠٩ ترجمة القرآن	١٢٩ اسمه تعالى : الباقي ، الدائم ، واجب الوجود ، الكائن
٢١٧ اشتراط الفاتحة في الصلاة	١٣٤ اسمه تعالى : الحي
٢١٨ تفسير « الحمد لله »	١٣٤ الاسم الدال على الصفات الاضافية
٢١٩ « الحمد لله » أبلغ من « أحد الله »	١٣٧ الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية
٢٢٧ شكر المنعم	١٣٩ الاسماء الدالة على صفة القدرة
٢٢٧ معنى الحمد	١٤٠ الاسماء الحاصلة بسبب العلم
٢٢٨ تفسير قوله « رب العالمين »	١٤١ الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام
٢٢٩ أقسام العالم وأنواع كل قسم	١٤١ الارادة وما يقرب منها
٢٣٣ تفسير « الرحمن الرحيم »	١٤٢ السمع والبصر ومشتقاتها
٢٣٦ تفسير « مالك يوم الدين »	١٤٢ الصفات الاضافية مع السلبية
٢٤٢ تفسير « اياك نعبد »	١٤٣ الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسالية
٢٥٣ تفسير « اياك نستعين »	١٤٣ الاسماء المخالف في مرجعها
٢٥٤ تفسير « اهدنا الصراط المستقيم »	١٤٥ الاسماء المضمرة
٢٥٨ تفسير « صراط الذين أنعمت عليهم »	١٤٦ اسرار من الصوف في لفظ « هو »
٢٦١ تفسير « غير المغضوب عليهم ولا الضالين »	١٥٢ هل اسماءه تعالى توقفية
٢٦٤ تفسير اجمال سورة الفاتحة	١٥٤ بيان أن أسماء الله لا تخصى
٢٦٤ الاسرار العقلية المستنبطة من سورة الفاتحة	١٥٥ حكم الأذكار التي في الرقي
٢٦٦ مداخل الشيطان	١٥٦ مباحث لفظ الجلالة
٢٦٨ جمع الفاتحة لكل ما يحتاج اليه	١٦٣ أصل لفظ الجلالة
٢٧٠ قسمة الله تعالى الصلاة بينه وبين عباده	١٦٣ خواص لفظ الجلالة
٢٧٥ في أن الصلاة معراج العارفين	١٦٤ البحث المتعلق بقولنا : الرحمن الرحيم
٢٧٩ في الكبرياء والعظمة	١٦٦ لا رحمن الا الله
٢٨٤ في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة	١٦٧ النكت المستخرجة من البسملة
٢٨٨ في السبب المقضى لاشتغال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة	١٧٣ الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر أسمائها
٢٨٩ سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة	١٧٧ فضائل الفاتحة وكيفية نزولها
٢٩٠ بسم الله ذكر والحمد لله شكر	١٧٩ أسرار الفاتحة
	١٨٨ المسائل الفقهية المستنبطة من سورة الفاتحة
	٢٠٣ الجهر بالبسملة في الصلاة

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قميلاً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً حسناً ما كُتِبَ فيه أبداً ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم به من علم ولا لآبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذبا (١٨ : ١ - ٥) والحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وأيده بالعزم الصادق ، والارادة النافذة ، والهمة العالية ، وبأصحاب أبطال مجاهدين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ، فلم يزل - صلى الله عليه وسلم - ماضياً لنفاذ أمر ربه حتى كانت كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ، وأبطل الله به الشرك ، وأقام به موضحات الأعلام ، وأشهد أن لا إله الا الله الحى القيوم الذى لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض ، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده الذى اجتبه ورسوله إلى الثقلين : إمام المتقين ، وسيد المرسلين ، وصفوة خلق الله أجمعين ، أرسله والناس فى عمية الشرك وضلالة التقليد ففصر الحق ، وأوضح السبيل للخابط ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سلك طريقه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد : فإن كتاب الله تعالى هو الهداية التى لا يضل من سلكها ، والبحر الذى لا يصدى من ورده ، والنور الباهر الذى لا يمتشى من سميت سمته ، والطريق المستقيم التى لا يعي من سلكها . وهو - مع ذلك كله - الحجة القصوى التى تنقب الباطل حتى تخرج الحق من جنبه ، والدليل الاسمى الذى يصهر الزيغ حتى يظهر الاعتدال مشرقاً . وهو خير ما يعتصم به معتصم ، وأفضل ما يستمسك به مستمسك : لسانه أقوم لسان ، وعبارته أوضح عبارة وأسلوبه أشرف أسلوب ودليله أهدى دليل ، من تمسك به فقد نجا ، ومن انحرف عن جادته فقد هلك ، فنعنا الله به ، وجعلنا من حربه ، وبصرنا بنوره ، وجلنا قلوبنا بهدايته

وإن أبا الفضل محمداً غفر الدين بن عمر بن الحسين الرازى قد صنف فى تفسير هذا الكتاب العزيز كتاباً قيمياً أودعه بعض ما فتح الله به عليه من بيان مرامى القرآن وإشاراتة وضمنه شرح آيات الله لعباده فى أرضه وسمواته ، وأطلق العنان لفكره وقلبه فأجالها فى استنباط

الحجة وتدعيم الأدلة حتى لم يبق لمن بعده إلا أن ينسج على المتوال الذي نسج عليه ويسلك المسالك الذي سلكه ، وهو — مع ذلك — صاحب السبق في هذا المضمار وقد رأت إدارة المطبعة المصرية أن تجعل هذا الكتاب العظيم في أوائل التحف التي تهديها إلى المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها فلستشارتني في ذلك فترددت ثم أشرت ، وعهدت إلى بقراءة أصوله وتحقيقها وترقيم الكتاب ووضع عنوانات مسائله ففعلت ، ولم أستطع أن أبشر تصحيحه مطبعياً لأن عملي أكثر مما يتسع له الوقت وأشق من أن يمكنني معه مثل هذا الجهد ، وقد جعلت عنوانات المسائل في هاشم الكتاب ثلاثين غير وضعه الذي أرادته صاحبه وقد جاءت هذه المطبوعة من الكتاب على خير ما تشوف له نفوس القارئ : جودة طبع ، ودقة عمل ، وسهولة مراجعة . فإن كنت أصبت في هذا فאלله المستول أن يحزني عما بذلت جزاء من أحسن عمله ، وأخلص فيه لوجهه الكريم ، وأن يغفر لي ولوالدي يوم يقوم الحساب آمين ؟

كتبه

محمد محي الدين أبو جبر

المدرس في كلية اللغة العربية  
بالجامع الأزهر

## تعريف بالمؤلف

### من هو فخر الدين الرازي ؟

هو إمام المتكلمين ، وقامع المبتدعين ، فخر الاسلام والمسلمين ، وحجة الله على العالمين  
الامام المتصدر ، والعالم المتبحر ، قوة الانام ويدرهم المشرق ، وتاج المحققين وشمسهم  
الساطعة الضياء : أبو الفضل محمد فخر الدين بن ضياء الدين بن الحسن بن الحسين التيمي البكري  
الرازي ، الشافعي

### مولده ، ونشأته :

ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة — وقيل : سنة أربع وأربعين وخمسمائة — واشتغل  
على والده ضياء الدين خطيب الري ، وكان أبوه من تلامذة الامام محي السنة أبي محمد البغوي  
وقرأ الحكمة على المجيد الجيلي ، وتفقه على الكمال السائي ، ويقال : إنه حفظ الشامل في علم  
الكلام لامام الحرمين

ولم يكن في أول أمره ميسورا ، بل كان شانه في ذلك شأن أكثر العلماء : فقيرا ، محروما  
قال القفطي : « وكان فقيرا لاجدة له ، وذكر لي داود الطيبي التاجر المدعو بالنجيب — وكان  
يشارك في أخبار الناس — قال : رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضا في بعض المدارس المجهولة  
وشكا الى إفلاله ، فاجتمعت بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئا من زكاة أموالهم وأرفقته  
بذلك » اهـ

ولكن الفقر لم يثن عزمه عن طلب العلم والرحلة اليه ، فقد « قرأ علوم الأوائل وأجادها  
وحقق علم الأصول ، ودخل خراسان ، ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا والفارابي ،  
وعلم من ذلك كثيرا ، ورحل الى جهة ماوراء النهر » ولم يزل ذلك هجيرا . حتى برع في العلوم  
وأجادها ، وأتقن المناظره فيها ، وكانت له قدم راسخة في علمي الكلام والأصول ، وقد تصدى  
للمعزلة غير مرة ، فقمعهم وأدحض باطلهم ، وفند شبهاتهم ، وكانوا يهابونه ويخشونه على أنفسهم  
وقد أغروا به بعض الأمراء ، فلم يقبل عليه ولم يلق الامام منه خيرا ، ويقول تاج الدين السبكي  
« وعبر الى خوارزم بعد ما مهر في العلوم بجزى بينه وبين المعزلة مناظرات أدت الى خروجه

منها ، ثم قصد ما وراء النهر فجرى له أشياء نحو ما جرى بخوارزم ، فعاد الى الري ، ثم اتصل بالسلطان شهاب الدين الفوري وحظى عنده ، ثم بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزم شاه ونال عنده أسنى المراتب واستقر عنده بخراسان ، اه وفي خراسان سطع نجمه ، وظهر علمه ، وأشرق في أفق العلماء شمساً ساطعة ، وبدرا منيراً ، ومنها سارت مصنفااته الى الأقطار فاشتغل بها الفقهاء ، وفي خراسان نزل به اليسار ، وظهرت عليه النعمة ، ورزقه الله الغنى والوجاهة بين أهل الدين والدنيا جميعاً .

انظر الى القفطي وهو يقول : « وكان يركب حوله السوف المجذبة ، وله المالك الكثرية والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية » اه وانظر الى تاج الدين السبكي وهو يقول : « وكان خوارزمشاه يأتي اليه ، وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم ، وكان شديد الحرص في العلوم ، وأصحابه أكثر الخلق تعظيماً له ، وتأديباً معه ، له عتد من المهابة الوافرة » اه

### شهرته في العلوم :

لم يكن بعد بين العلماء الذين يرتحل اليهم ويسير الناس في ركابهم في عصر فخر الدين الرازي إلا من برع في جميع العلوم أو أتقن أكثرها وشارك في باقيها ، وقد سمعت أن العلماء كانوا يسرون حوله وهو راكب وكانوا يعظمونه ويتأدبون معه ، فهو إذن عالم من هؤلاء العلماء وتجد في تصانيفه ما يؤيد لك هذا ، ولكنه مع ذلك قد اشتهر بعلوم كان له فيها الباع الطويل وكانت أقرب الى نفسه من جميع العلوم . وانك لتجد أثر هذا واضحاً في تفسيره تستطيع أن تلمسه في أى موضوع ، وفي أى مبحث : فقد كان مولماً الى حد الغرام بالفلسفة والكلام والجدل وأصول الفقه والتصوف ، فاما الفلسفة فنشأ ولوعه بها أنه حين « دخل خراسان وقف على تصانيف أبى علي بن سينا والفارابي وعلم من ذلك علماً كثيراً » وله على بعضها شروح واختصارات ، وأما الكلام والجدل فلعل أقوى سبب لتفوقه فيهما تصديه للعبث والكرامية وهيامه بالنبيغ عليهم ودحض مفترياتهم ، وأنت ترى من حرصه على نزول ديارهم وحرصهم على صده عنها أنه كان معتدا بنفسه في الرد عليهم وأنهم كانوا يخافونه على نجلتهم . وأما التصوف فانه كان يجلس مجالس للوعظ ، وكانت له يد طولى في الوعظ باللسانين العربى والفارسى ؛ وكان يلاحقه في ذلك حال ، وكان مع ذلك ديناً كثير الخشية لله تعالى

ومن العلوم علم شغل جزءاً كبيراً من وقت فخر الدين وتفكيره ، ذلك هو علم الفلك - وهو فرع من فروع الفلسفة - وله فيه مباحث طويلة في تصانيفه ، وتستجد أثره في التفسير واضحاً أيضاً ، وقد اشتغل بالكيمياء ، وأنفق في ذلك أموالاً كثيرة ، وفي ذلك يقول القفطي : « وعن له أن تهوس بالكيمياء ، وضيع في ذلك مالا كثيراً ، ولم يحظ بباطل » اهـ

#### ثناء الناس عليه :

قال تاج الدين السبكي : إمام المتكلمين ، ذو الباع الواسع في تعليق العلوم ، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم ، والارتفاع قدراً على الرفاق وهل يجرى من الاقدار إلا الأمر المحتوم ؟ بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر ، وحر سماء على السماء ، وأين للسماء مثل ماله من الزواهر ؟ وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكي ما لديه من الأزاهر ، انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الاسلامية ، وابتسمت بدمه النظيم ثغور الثغور الحمودية ، تنوع في المباحث وفنونها ، وترفع فلم يرض إلا بنكت تسحر بنونها ، وأتى بجنات طلعتها هضيم ، وكلمات يقسم الملحد بعدها لا يقدر أن يضم ، وله شعار أوى الأشعرى من سننه إلى ركن شديد ، واعتزل المعتزلي علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » اهـ

وقد ذكر الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال الامام غفر الدين الرازي ، وعده من الضعفاء وقدره التاج السبكي ذلك عليه ، وعده من تعصب الذهبي فقال : « ولا يجوز ذلك من وجوه عدة : أعلاها أنه ثقة خبر جليل من أخبار الأئمة ، وأدناها أنه لارواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود » اهـ وقد مدحه ابن عتير الشاعر المعروف بقوله :-

ماتت به بدع تمادى عمرها      دهرها ، وكان ظلامها لا ينجلي  
وعلا به الاسلام أرفع هضبة      ورسا سواه في الخضمض الأسفل  
لو أن رسطاً ليس يسمع لفظه      من لفظه لمرته هزة أفكل  
وكان بطليموس لولاه من      برهانه في كل مشكل مشكل  
ولوانهم جمعوا لديه تيقنوا      أن الفضيلة لم تكن للأول

#### مصنفاته :

أخبرناك آنفاً أن غفر الدين الرازي كان متبحراً في عامة العلوم ، وأن له في أكثرها تصانيف هامة ، ونحن نذكر لك الآن ثبت مصنفاته

- |        |   |        |  |
|--------|---|--------|--|
| ( ٢٦ ) | كتاب شرح كليات القانون ولم يتممه              | ( ١ )  | كتاب التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح الغيب ، وهو هذا الذي تقدمه لك |
| ( ٢٧ ) | » شرح وجيز الغزالي »                          | ( ٢ )  | كتاب تفسير الفاتحة وبيان أنها تشتمل على آلاف المسائل             |
| ( ٢٨ ) | » الطريقة العلائية : في الخلاف                | ( ٣ )  | كتاب التفسير الصغير ، واسمه أسرار التنزيل وأنوار التأويل         |
| ( ٢٩ ) | » لوامع البينات : في شرح أسماء الله والصفات   | ( ٤ )  | كتاب نهاية العقول  |
| ( ٣٠ ) | » في إبطال القياس ، لم يتممه                  | ( ٥ )  | » المحصول ، في علم أصول الفقه                                    |
| ( ٣١ ) | » شرح نهج البلاغة لم يتممه                    | ( ٦ )  | » المباحث المشرقية   |
| ( ٣٢ ) | » فضائل الصحابة الراشدين                      | ( ٧ )  | » لباب الاشارات  |
| ( ٣٣ ) | » القضاء والقدر                               | ( ٨ )  | » المطالب العالية في الحكمة                                      |
| ( ٣٤ ) | » رسالة في الحدوث                             | ( ٩ )  | » شرح الاشارات   |
| ( ٣٥ ) | » اللطائف النبائية                            | ( ١٠ ) | » الأربعين ؛ في أصول الدين                                       |
| ( ٣٦ ) | » شفاء الهم من الخلاف                         | ( ١١ ) | » تنبيه الاشارة : في الأصول                                      |
| ( ٣٧ ) | » الخلق والبعث                                | ( ١٢ ) | » المعالم : في الكلام والأصول                                    |
| ( ٣٨ ) | » الأخلاق                                     | ( ١٣ ) | » سراج القلوب  |
| ( ٣٩ ) | » الرسالة الصحابية                            | ( ١٤ ) | » زبدة الأفكار وعمدة النظار                                      |
| ( ٤٠ ) | » الرسالة المجيدة                             | ( ١٥ ) | » الجامع الكبير : في الطب  |
| ( ٤١ ) | » عصمة الأنبياء                               | ( ١٦ ) | » مناقب الامام الشافعي   |
| ( ٤٢ ) | » مصادرات إقليدس                              | ( ١٧ ) | » تفسير أسماء الله الحسنى  |
| ( ٤٣ ) | » في الهندسة                                  | ( ١٨ ) | » تأسيس التقديس  |
| ( ٤٤ ) | » نفثة مصدور                                  | ( ١٩ ) | » الطريقة : في الجدل   |
| ( ٤٥ ) | » رسالة في ذم الدنيا                          | ( ٢٠ ) | » شرح سقط الزند  |
| ( ٤٦ ) | » الاختيارات العلائية ، في التأثيرات السماوية | ( ٢١ ) | » رسالة في السؤال  |
| ( ٤٧ ) | » إحكام الأحكام                               | ( ٢٢ ) | » منتخب تنكلوشا  |
| ( ٤٨ ) | » الرياض الموقفة : في الملل والنحل            | ( ٢٣ ) | » مباحث الوجود والعدم  |
| ( ٤٩ ) | » رسالة في انفس                               | ( ٢٤ ) | » الجدل  |
| ( ٥٠ ) | » المحصل في شرح المفصل في النحو               | ( ٢٥ ) | » النبض  |

ولفخر الدين الرازي شعر كسفر أمثاله من العلماء ، من ذلك قوله : --

نهاية لإقدام العقول عقلا  
وأرواحنا في وحشة من جسوننا  
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا  
وكم من جبال قد علت شرفاتها  
وكم قد رأينا من رجال ودولة

وأكثر سعى العالمين ضلالا  
وحاصل ديننا أذى ووبالا  
سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا  
رجال فزالوا والجبال جبال  
فبادوا جميعا مزعجين وزالوا

انتقل الامام غفر الدين الرازي إلى جوار ربه بهرة في يوم الاثنين يوم عيد الفطر من سنة ست وستمائة ، كذا قال السبكي ، وقال القفطي : إنه توفي في ذي الحجة من هذه السنة وقد قيل : إنه مات مسموما وإن الفرق التي كان يناظرها قد دست له من سقاء السم ، قال القفطي : « وكان يطعن على الكرامية وبين خطائم قفيل : إنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك » رحمه الله تعالى رحمة واسعة ، وجزاه عن دينه الذي ناضل عنه وأبلى في تصحيح عقائد أهله خير الجزاء ، وجعلنا من يقتدون بأمثال هؤلاء العلماء العاملين آمين

محمد محي الدين المصطفى

القاهرة في ٢٠ من شعبان سنة ١٣٥٢

۸ من ديسمير سنة ۱۹۳۳



# التفسير الكبير للإمام الحسن البصري

حقه وصححه

محمد بن عبد الله بن محمد

المدرس في كلية اللغة العربية

لبنان

الطبعة الأولى

١٣٥٢ هجرية - ١٩٣٣ ميلادية

المطبعة المصيرية  
محمد محمد عبد اللطيف



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات ، ووفقنا على كيفية اكتساب أكل السعادات ،  
وهذاننا إلى قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات ﴿ بسم الله  
الرحمن الرحيم ﴾ نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات ﴿ الحمد لله ﴾ الذي له ما في  
السموات ﴿ رب العالمين ﴾ بحسب كل الذوات والصفات ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ على  
أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات ﴿ مالك يوم الدين ﴾ في إيصال الأبرار إلى الدرجات ،  
وإدخال الفجار في الدركات ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ في القيام بأداء جملة التكليفات ،  
﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ بحسب كل أنواع الهدايات ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾  
في كل الحالات والمقامات ﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ من أهل الجهالات والضلالات  
والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات ، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب  
الآيات ، وسلم تسليماً

أما بعد : فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة  
الفتاحه ، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه ، وأن يجعلنا في الدارين أهلاً لأكرامه  
وإزدامه ، إنه خير موفق ومعين ، وبأسعاف الطالبين قين ، وهذا الكتاب مرتب على  
مقدمة ، وكتب . أما المقدمة فمهاضول : —

## الفصل الأول

علوم الفتاحة

في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجال

اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط  
من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل  
الجهل والقي والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني ،  
والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب ، قدمت  
هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول ، قريب الوصول ، فقول  
وبالله التوفيق : إن قولنا ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ لا شك أن المراد منه الاستعاذة  
بالله من جميع المنهيات والمحظورات ، ولا شك أن المنهيات : إما أن تكون من باب

تفسير  
الاستعاذة

الاعتقادات ، أو من باب أعمال الجوارح ؛ أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة : كلهم في النار إلا فرقة واحدة » وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة ؛ ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة ، بل هو حاصل في مسائل كثيرة : من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى ، وبصفاته ، وبأحكامه ، وبأفعاله ، وبأسمائه ، وبمسائل الجبر ، والقدر ، والتعديل ، والتجوير ، والثواب ، والمعاد ، والوعد ، والوعيد ، والأسماء ، والأحكام ، والامامة ، فإذا وزعنا عدد الفرق الضالة - وهو الاثنان والسبعون - على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما ، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة ، وأيضا فن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقرؤون من سبعمائة ، فإذا ضمت أنواع ضلالهم إلى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات ، والمتعلقة بأحكام النوات والصفات ؛ بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ، ولا شك أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع ، والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه ، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقيحا ، فظهر بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على الآلوف من المسائل الحقيقية اليقينية ، وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه : إما في القرآن ، أو في الأخبار المتواترة ، أو في أخبار الأحاد ، أو في إجماع الأمة ، أو في القياسات الصحيحة ، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الآلوف ، وقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ متناول لجميعها وجملتها ، فثبت بهذا الطريق أن قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ مشتمل على عشرة آلاف مسألة ، أو أزيد ، أو أقل : من المسائل المهمة المعتبرة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ①

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④  
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥ صِرَاطَ الَّذِينَ  
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑦

تفسير  
البسملة

وأما قوله جل جلاله ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ففيه نوعان من البحث : النوع الأول :  
قد اشتهر عند العلماء أن لله تعالى ألفاً واحداً من الأسماء المقدسة المطهرة ، وهي موجودة  
في الكتاب والسنة ، ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسألة شريفة عالية ،  
وأيضاً فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقاً بالعلم بالمسمى ، وفي البحث عن ثبوت تلك  
السميات ، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها ، وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في فيها مسائل  
كثيرة ، وبمجموعها يزيد على الألوف ، النوع الثاني من مباحث هذه الآية : أن الباء في قوله  
﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ باء الإصاق ، وهي متعلقة بفعل ، والتقدير : باسم الله أشرع في أداء الطاعات ،  
وهذا المعنى لا يصير ملخصاً معلوماً إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات ، وهي العقائد الحقة  
والأعمال الصافية مع الدلائل والبيئات ، ومع الأجوبة عن الشبهات ، وهذا المجموع ربما  
زاد على عشرة آلاف مسألة

ومن اللطائف أن قوله ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ﴾ إشارة إلى نفي ما لا ينبغي من العقائد والأعمال ،  
وقوله ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ إشارة إلى ما ينبغي من الاعتقادات والعمليات ، فقوله ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ لا يصير

معلوماً إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة ، والأعمال الصافية ، وهذا هو الترتيب الذي يشهد بصحة العقل الصحيح ، والحق الصريح

أما قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ فاعلم أن الحمد إنما يكون حمداً على النعمة ، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة ، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء ، كما قال تعالى « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ولنتكلم في مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته ، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ، ولا شك أن أدون الجزمين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ، ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريباً من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله عز وجل بحكمته في تخليق بدن الإنسان ، ثم إن من وقف على هذه الأصناف المذكورة في كتب التشريح عرف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى ما لم يعلم وما لم يذكر كالقطرة في البحر المحيط ، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر ، ثم إذا ضمت إلى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى في تخليق العرش والكرسي وأطباق السموات ، وأجرام النيرات من الثواب والسيارات ، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ، ثم يضم إليها آثار حكم الله تعالى في تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها — علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل ، ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان ، كما قال تعالى « وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض » وحيث يظهر أن قوله جل جلاله ﴿ الحمد لله ﴾ مشتمل على ألف ألف مسألة ، أو أكثر أو أقل

نعم الله  
تعالى التي  
لا تحصى

وأما قوله جل جلاله ﴿ رب العالمين ﴾ فاعلم أن قوله ﴿ رب ﴾ مضاف وقوله ﴿ العالمين ﴾ مضاف إليه ، وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرقها إلا بعد حصول العلم بالتضاييق ، فنالح حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة رب العالمين ، ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وهي على ثلاثة أقسام : المتحيزات ، والمفارقات ، والصفات أما المتحيزات فهي إما بسائط أو مركبات : أما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات وأما المركبات فهي المواليد الثلاثة ، واعلم أنه لم يبق دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلافاً لانهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

أنواع العالم  
وأنه كان وجود  
عولم أن يرى

بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ، ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والأرضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ؛ قال أبو العلاء المعري :-

يا أيها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر

هين على الله ما ضينا وغابنا فإلنا في نواحي غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها للتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل ، بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط عليه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام 'الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانخ والأملاح ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار ، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات - لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ، ولا ينتهي إلى غورها كما قال تعالى « ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله » وهي بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله ﴿ رب العالمين ﴾

رحمة الله تعالى  
بباده لا  
تقتصر أنواعها

وأما قوله تعالى ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات ، وعن إيصال الخيرات إلى أصحاب الحاجات ، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات ، وهي كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأقسام التي يمكن تولدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان ، فانه إذا غاض في هذا الباب وجده بمرآ لا ساحل له

وقد حكى جالينوس أنه لما صنف كتابه في منافع أعضاء العين قال : بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصيين المخوفين ملتقين على موضع واحد ، فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال : يا جالينوس ، إن إهلك يقول : لم بخلت على عبادي بذكر حكمتي ؟ قال : فانتبهت فصنفت فيه كتابا ، وقال أيضا : إن طحال قد غلظ فالجأته بكل ما عرفت فلم ينفع ، فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبصر ، وأكثر علامات الطب في أوائلها تنتهي إلى أمثال هذه التنبيهات

والإلهامات ، فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده غازجة عن الضبط والاحصاء

وأما قوله تعالى ﴿مالك يوم الدين﴾ فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا ، وسنوه كالفراسخ ، وشهوره كالآمال ، وأنفاسه كالخطوات ، ومقصده الوصول إلى عالم آخره ؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات ، فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت الأرض والسموات فليظن أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة في القبضة والبهجة والسعادة ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله ﴿مالك يوم الدين﴾ إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر ، وهي قسمان : بعضها عقلية محضة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضة فكقولنا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وإن هذا الإنسان بعد موته تمكن إعادته ، وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس ، وكيفية أحوالها وصفاتها ، وكيفية بقائها بعد البدن ، وكيفية سعادتها وشقاوتها ، وبيان قدرة الله عز وجل على إعادتها ، وهذه المباحث لاتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسألة من المباحث الدقيقة العقلية وأما السمعية فهي على ثلاثة أقسام : أحدها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وتلك العلامات منها صغيرة ، ومنها كبيرة وهي العلامات العشرة التي سنذكرها ونذكر أحوالها . وثانيها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة ، وهي كيفية النفخ في الصور ، وموت الخلائق ، وتخريب السموات والكواكب ، وموت الروحانيين والجسمانيين . وثالثها الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف ، وهي كثير فيدخل فيها كيفية وقوف الخلق ، وكيفية الأحوال التي يشاهدونها ، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام ، وكيفية الحساب ، وكيفية وزن الأعمال ، وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار ، وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم إليها ، وشرح الكلمات التي يذكرونها ، والأعمال التي يباشرونها ، ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل ، وهي بأسرها داخلة تحت قوله ﴿مالك يوم الدين﴾

وأما قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل بالمأمور به على سبيل التعظيم للآمر فالمرئى بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا ، قادرا على مقدورات لا نهاية لها ، عالما بمعلومات لا نهاية لها ، غنيا عن كل الحاجات ، فانه أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وأنه يجب على الخلائق طاعته والقيام لتكاليفه — فانه

أحوال الآخرة  
وتقسيمها  
إلى عقلية  
وسمعية

معنى العبادة  
وأنواع  
التكاليف

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف ، وبيان أنواع تلك الأوامر والنواهي ، وجميع ما صنف في الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين ، وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات ، وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المترتبة في أعمال الجوارح ، أما أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكبر وأعظم وأجل ، وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السيامات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، وإذا اعتبر الإنسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار إلا إلى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثاني : بتصفية الباطن والريضة ، أما طرق الاستدلال فأنها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شهادة بكمال إلهيته ، وبعزة عزته ، وبجلال صمديته ، كما قيل :—

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وتقريره : أن أجسام العالم متساوية في ماهية الجسمية ، ومختلفة في الصفات ، وهي الألوان والامكنة والأحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، واللازم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدير مدبر ، وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب ، ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا ، بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد اللازم في وجوب الاستواء ، وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب ، اذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ، ومخبر ناطق ، بوجود الاله القادر الحكيم العليم ، وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول : ان الله تعالى في كل جوهر فردا نوعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه في أحوال غير متناهية على البذل ، ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية

المتن  
أنواع العالم  
بالصفات  
ودلالته على  
وجود الصانع

على البدل ، وكل واحد من تلك الاحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم ، ثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير ممتناه . وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ، ولكل واحد من الساترين الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرب معين ، كما قال « ولكل وجهة هو موليها » ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ، ولا خير عند الافهام من مبادئ ميادين تلك الانوار ، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة ، وأسراراً دقيقة ، قلنا ترقى اليها أفهام الأكثرين .

وأما قوله جل جلاله ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ فما أجل هذه المقامات ، وأعظم مراتب هذه الدرجات ! ومن وقف على ما ذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادئ هذه الحالات ، فقد ظهر بالبيان الذي سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأسرار لا غاية لها ، وأن قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسألة ، كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين

## الفصل الثاني

في ترميز مشعر آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة

ولنتكلم في قولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ فنقول : أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع ، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل ، وأما الباء في قوله بالله فهي باء الالصاق ، وهي نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : إمامنا أسماء الاعلام ، أو من الأسماء المشتقة ، على اختلاف القولين فيه ، والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم ، وقد ثبت في العلوم العقلية ، أن معرفة النوع يتمتع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فنقولنا ﴿ أعوذ بالله ﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولاً ، وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ، ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم ، والى الاسم المشتق ، والى اسم الجنس ، وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في أن لفظة ﴿ الله ﴾ اسم علم ، أو اسم مشتق ، ويتقدر أن يكون مشتقاً من مشتق من ماذا ، ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها ، وأيضا يجب البحث

عن حقيقة الفعل المطلق ، ثم يذكر بعده أقسام الفعل ، ومن جهاتها الفعل المضارع ، ويذكر حده وخواصه وأقسامه ، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص ، وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ، ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الاصاق وحده وخواصه ، وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله ﴿ أعوذ بالله ﴾ ومن المعلوم أن المباحث التي أشرنا الى معاندها كثيرة جدا

ثم نقول : والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول : الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة ، فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ، وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة ، وهي : الكلام ، والقول ، واللفظ ، واللغة ، والعبارة ، فيجب البحث عن كل واحد منها ، ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة ، أو من الالفاظ المتباينة ، و بتقدير أن تكون الالفاظ متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول : والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول : لاشك أن هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف ، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت ، وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر ، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس ، وأنه ما الحكمة في كون الانسان متفصعا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجها ، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفقتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لاشك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت ، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفقتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المخارج ، ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح

ثم نقول : والمرتبة السادسة من البحث هي أن الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول في سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلة تحت جنس واحد وهى متباينة بتمام الماهية ، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف في المشهور ، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ، ومقولة الكم ، ومقولة النسبة عرض ، فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه ، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه

ثم نقول : والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان في الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهى كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب

ثم نقول : والمرتبة العاشرة أن نقول : لا شك أن المعلوم والمذكور والمخير عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم ، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم ، لكن الشيء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم ، وجب أن يكون غير المعلوم معلوما ، فيثبت يكون المقابل للمعلوم معلوما ، وذلك محال

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

## الفصل الثالث

في تفرع مترع آخر تصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه البورة

اعلم أنا إذا ذكرنا مسألة واحدة في هذا الكتاب ودلنا على صحتها بوجود عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسألة بنفسها ، ثم إذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسألة مستقلة بنفسها ، ثم إذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فلكل الاجوبة

الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة ، وإذا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وفصلنا تلك الوجوه ، فهذا الكلام في الحقيقة ستون مسألة ، وذلك لان المسئلة لاعمى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، وإذا وقفت على هذه الدققة فتقول : انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور ، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم ، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن ، والمباحث المتعلقة بالجواهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوده وكيفية الضلالت المحدثه للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكننا نبدأ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والمبارة ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، ثم نزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهى الى الانواع الثلاثة الموجودة في قوله ﴿ أعوذ بالله ﴾ ونرجو من فضل الله العليم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

## الكتاب الأول

في العلوم المستنبطة من قوله ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان : أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني : المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة ، وفيه أبواب

## الباب الأول

في المباحث للنطقة بالكلمة ، وما يجري مجراها ، وفيه مسائل

المسئلة الاولى : اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق <sup>الاشتقاق ضربان أصغر وأكبر</sup> ثم ان الاشتقاق على نوعين : الاشتقاق الاصغر ، والاشتقاق الاكبر ، أما الاشتقاق الاصغر فنل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ، وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة

للافتقالات لا محالة ، فنقول : أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب ، كقولنا « من » وقلبه « نم » وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا « حمد » وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في اثنين بستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا « عقرب » وتقبل « وهي تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات ، وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة وعشرين وجها ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا « سفرجل » وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من القليات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره ، وضرب خمسة في أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط في الباب أنك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الأقل ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد فوقاني في العدد الحاصل من التقاليب الممكنة في العدد فوقاني ، والله أعلم

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر <sup>ممر رعاية</sup> الاشتقاق الأكبر <sup>الاشتقاق الأكبر</sup> إلا كبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا في الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا ، وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة

وأياضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة ، بل يكون في الأكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ، ومع ذلك فالقدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة : في تفسير الكلمة : اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها <sup>تفسير لفظة</sup> «كلمة» <sup>وتقليب حروفها</sup> الممكنة الستة تقيد القوة والشدة ، خمسة منها معتبرة ، وواحد ضائع ، فالأول : « ك ل م » فنه الكلام ، لانه يقرع السمع ويؤثر فيه ، وأيضا يؤثر في الذهن بواسطة إفادة المعنى ، ومنه

الكلم للجرح ، وفيه شدة ، والكلام ما غلظ من الأرض ، وذلك لشدة ، الثاني «ك م ل» لأن الكامل أقوى من الناقص ، والثالث «ل ك م» ومعنى الشدة في اللكم ظاهر ، والرابع «م ك ل» ومنه «بتر مكول» إذا قل ماؤها ، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها ، الخامس «م ل ك» يقال «ملكك العجين» إذا أمعنت عجنه فاشتد وقوى ، ومنه «ملك الانسان» لأنه نوع قدرة ، و«أملكك الجارية» لأن يعملها يقدر عليها

المسئلة الرابعة : لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذي قد ارتبط ببعضه ببعض كتسميتهم الفصيحة بأسرها «كلمة» ، ومنها يقال «كلمة الشهادة» ، ويقال : «الكلمة الطيبة صدقة» ، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علينا أن نطلق لفظ الكلمة على المركب مجاز ، وذلك لوجهين ، الأول : أن المركب إنما يتركب من المفردات ، فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل ، والثاني : أن الكلام الكثير إذا ارتبط ببعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شيئا بالمفرد في تلك الوجوه ، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز ، فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

استعمال  
لفظ الكلمة  
بجازا

اطلاق الكلمة  
على معان

المسئلة الخامسة : لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين . أحدهما : يقال لعيسى كلمة الله ، إمالاته حدث بقوله «كن» أو لآلته حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك ، والثاني : أنه تعالى سمي أفعاله كلمات ، كما قال تعالى في الآية الكريمة «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي» والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

المسئلة السادسة في القول : هذا التركيب بحسب تقاليه الستة يدل على الحركة والخفة ، فالأول «ق ول» فنه القول ؛ لأن ذلك أمر سهل على اللسان ، الثاني «ق ل و» ومنه القلول وهو حمار الوحش ، وذلك لخفته في الحركة ، ومنه «قلوت البر والسويق» فهما مقلوان ، لأن الشيء إذا قل جف وخف فكان أسرع الى الحركة ، ومنه القلولي ، وهو الخفيف الطائش ، والثالث «و ق ل» الوقول الوعل ، وذلك لحركته ، ويقال «توقل في الجبل» إذا صعد فيه ، والرابع «و ل ق» يقال : ولق يلق إذا أسرع ، وقرىء «إذ تلقون بها لاستكم» أى : تحفون وتسرعون ، والخامس «ل و ق» كما جاء في الحديث «لا آكل الطعام إلا مألوق لي» أى : أعمت اليد في تحريكه وتليينه حتى يصاح ، ومنه اللوكة وهي الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل ، والسادس «ل ق و» ومنه اللقوة وهي العقاب ، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ، ومنه اللقوة في الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش ، واللقوة الناقة السريعة اللحاق

تفسير لفظ  
«قول»  
وتقليب حروفه

معنى «اللة»  
واشتقاقها  
وأصل لاما

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللة فعلة من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالكرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لنى يلغى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلة والقول ولم يعتبره ههنا ، وهو حاصل فيه ، فالاول « ل غ و » ومنه اللة ومنه أيضا الكلام اللغو ، والعمل اللغو ، والثانى « ل و غ » ويبحث عنه ، والثالث « غ ل و » ومنه يقال : لغلان غلو فى كذا ، ومنه الغلوة ، والرابع « غ و ل » ومنه قوله تعالى « لا فيها غول » والخامس « و غ ل » ومنه يقال : فلان أوغل فى كذا والسادس « و ل غ » ومنه يقال : ولغ الكلب فى الاناء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان فى الشيء والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة فى اللفظ : وأقول : أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز ، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسها فى المحابس المعينة ، ثم يزيل ذلك الحبس ، فتولد تلك الحروف فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه ، والحاصل أن اللفظ هو : الرى ، وهذا المعنى حاصل فى هذه الأصوات والحروف من وجهين : الأول أن الإنسان يرى ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه ويلفظه ، وذلك هو الإخراج ، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات ، فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب ، والثانى : أن تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيها بما أن الإنسان يلفظ تلك الحروف ويرمىها من الداخل إلى الخارج ، والمشابهة إحدى أسباب المجاز

المسئلة التاسعة ، العبارة : وتركيبها من « ع ب ر » وهى فى تقاليها الستة تفيد العبور والانتقال ، فالاول « ع ب ر » ومنه العبارة لأن الإنسان لا يمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف الى حرف آخر ، وأيضاً كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ، ومنه العبارة لأن تلك الدفعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ، ومنه العبور لأن الإنسان ينتقل فيها من الشاهد الى الغائب . ومنه المعبور لأن الإنسان ينتقل بواسطته من أحد طرفى البحر الى الثانى ، ومنه التعبير لانه ينتقل بما يراه فى النوم الى المعانى الغائبة ، والثانى « ع ر ب » ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالهم بسبب رحلة الشتاء والصيف

ومنه « فلان أعرب في كلامه » لأن اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فإذا دخله الاعراب انتقل إلى المعرفة والبيان ، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع في كذا » إذا تكامل وتراد ، الرابع « ب ع ر » ومنه البعر لكونه متقلما من الداخل إلى الخارج ، الخامس « ر ع ب » ومنه يقال للخوف رعب لأن الإنسان يتقل عند حده من حال إلى حال أخرى ، والسادس « ر ب ع » ومنه الربيع لأن الناس يتقلون منها والها

الفرق  
بين الكلمة  
والكلام

المسئلة العاشرة : قال أكثر النحويين : الكلمة غير الكلام ، فالكلمة هي اللفظة المفردة ، والكلام هو الجملة المفيدة ، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما ، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب ، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين ، وما رأيت في كلامه حجة قوية في الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام يختص بالجملة المفيدة ، وذكر كلمات أخرى إلا أنها في غاية الضعف ، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه . الأول : أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الحرس والسكوت ، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الحرس والسكوت ، فكان كلاما ، الثاني : أن اشتقاق الكلمة من الكلم ، وهو المجرح والتأثير ، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها ، فهنا قد حصل معنى التأثير ، فوجب أن يكون كلاما ، والثالث : يصح أن يقال : إن فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ، ويصح أن يقال أيضا : انه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة ، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام ، وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة ، الرابع : أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام ، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر في اسم الكلام

مسئلة فنية  
في الطلاق

المسئلة الحادية عشرة : نفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فنية ، وهي أولى مسائل إيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى ، وهي أن الرجل إذا قال لامرأته التي لم يدخل بها : ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات ، قالوا إن ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلق طلقة واحدة ، وهل تعتقد هذه الثانية طلقة ؟ قال أبو حنيفة وصاحبه : تعتقد ، وقال زفر : لا تعتقد ، وحجة زفر أنه لما قال في المرة الثانية إن كلمتك فنقد هذا القدر من الكلام حصل الشرط ، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئا ، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجواز ، وطلقت عنه قوله إن كلمتك ، فوقع تمام قوله « أنب طالق » علوج تمام ملك النكاح ، وغير مضاف اليه ، فوجب أن لا تعتقد ، وحجة أبي حنيفة أن الشرط — وهو قوله إن كلمتك — غير تام ، والكلام اسم للجملة التامة ، فلم يقع الطلاق

إلا عندئذ سم قوله ان كلمتك أنت طالق ، وحاصل الكلام أنا إن قلنا إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر ، وإن قلنا إنه لا يتناول إلا الجملة فالقول قول أبي حنيفة وما يقوى قول زفر أنه لو قال في المرة الثانية « إن كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » طلقت ، ولولا أن هذا القدر كلام والا لما طلقت ، وما يقوى قول أبي حنيفة أنه لو قال « كلما كلمتك فأنت طالق » ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة « كلما » توجب التركيز فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب أن يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية « كلما كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » لأن هذا المجموع مقسم على ذكر الكلمات الكثيرة ، وكل واحد منها يوجب وقوع الإطلاق وأقول : لعل زفر يلتزم ذلك

المسئلة الثانية عشرة : محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما إذا قال « إن كلمتك فأنت طالق » أما لو قال « إن تكلمت بكلمة فأنت طالق » أو قال « إن نطقت » أو قال « إن تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولاً فأنت طالق » وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولاً واحداً ، والله أعلم

هل يطلق  
الكلام  
على المهمل

المسئلة الثالثة عشرة : لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا ؟ منهم من قال يتناوله لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ، ولأنه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصل فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام

هل الأصوات  
الطبيعية  
تسمى كلاماً

المسئلة الرابعة عشرة : إذا حصلت أصوات متراكبة تركيباً يدل على المعاني إلا أن ذلك التركيب كان تركيباً طبيعياً لا وضعياً فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاماً ؟ مثل أن الإنسان عند الراحة أو الوجد قد يقول أخ ، وعند السعال قد يقول أخ أخ ، فهذه أصوات متراكبة ، وحروف مؤلفة ، وهي دالة على معان مخصوصة ، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع ، فهل تسمى أمثالها كلمات ؟ وكذلك صوت القط يشبه كأنه يقول قطاً ، وصوت اللقاق يشبه كأنه يقول لقوق ، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات ؟ اختلفوا فيه ، وما رأيته في الإنجليزيين حجة معتبرة ، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال : إن سمعت كلمة فبهدي مقترناً فقول بترتيب الحث والتبر على سماع هذه الالفاظ أم لا ؟

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جني : لفظ القول يقع على الكلام التام ، وعلى الكلمة الواحدة ، وعلى سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فينصرف بالجملة التامة ، ولفظ الكلمة يختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والتسوية بوجوب أن يتناول الكلمة الواحدة ، أما تركيب الكلام فيفيد التأثير ، وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة ، إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ، وما يقوى ذلك قول الشاعر

قلت لها قني فصالت قاف \*

سمى نطقها بمجرد القاف قولا

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضا إن لفظ القول يصح جملة مجازا عن الاعتقادات والآراء ، كقولك : فلان يقول بقول أبي حنيفة ، ويذهب إلى قول مالك ، أي : يستند بما كانا يربانه ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لا يجوز رؤيته ، فتقول : هذا قول المعتزلة ، ولا تقول هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التعريف ، وذكر أن السبب في حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم الا بغيره ، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جملة مجازا عنه

المسئلة السابعة عشرة : لفظ قال قد يستعمل في غير النطق ، قال أبو النجم : -

قالت له الطير تقدم راشدا إنك لا ترجع الا حامدا

وقال آخر : -

وقالت له العيتان سمما وطاعة وحدرنا كالدر لما يشقب

وقال : -

امتلا الحوض وقال : قطني مهلا رويدا قد ملأت بطني

وقال في المثل : قال الجدار للوند لم تشقني ، قال : سل من يدقني ، فإن الذي وراي ما خلاني وراي ، ومنه قوله تعالى « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين »

المسئلة الثامنة عشرة : الذين يتكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهما ، إلا لفاظ والكلمات ، أما مثبو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول ، واحتجوا عليه بالقرآن والآثر والشعر : أما القرآن فقوله تعالى « والله يفهم ان المنافقين لكاذبون » وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمد بن

رسول الله وكانوا صليقين فيه ، فوجب أن يقال أنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو الكلام النفس ، ولقاتل أن يقول : لانسلم أنهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني ، قوله « أخبروا أن محمدا رسول الله » قلنا : لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله ، لانهم كانوا قالوا « نشهد انك لرسول الله » والشهادة لا تحصل الا مع العلم ، وهم ما كانوا عالمين به ، ثبت أنهم كانوا كاذبين ، فيما أخبروا عنه بالقول اللساني ، وأما الأثر فما نقل أن عمر قال يوم السقيفة : كنت قد زورت في نفسى كلاما فسبقتى إليه أبو بكر ، وأما الشعر فقول الأخطل : —

إن الكلام لني الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا  
وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال إنه لم يتكلم ، وأيضا الخنث والبر يتعاق بهذه الألفاظ ، ومن أصحها من قال : اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني  
المسئلة التاسعة عشرة : هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث ، قال الله تعالى « ولما أتوا بحديث مثله » والسبب في هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتواليه فكل واحد من تلك الحروف يحدث تعقيب صاحبه ، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب في هذه التسمية أن سماعها يحدث في القلوب العلوم والماني ، والله أعلم

المسئلة العشرون : ههنا ألفاظ كثيرة ، فأحدها الكلمة ، وثانيها الكلام ، وثالثها القول ، ورابعها اللفظ ، وخامسها العبارة ، وسادسها الحديث ، وقد شرحناها بأسرها ، وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه ، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الألفاظ المذكورة أو معيان لها ، ويتقدير حصول المبانيه فما الفرق

المسئلة الحادية والعشرون : في حد الكلمة ، قال الزنجشري في أول الفصل : الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ، وهذا التعريف ليس بمجيد ، لأن صيغة المعاضى كلمة مع أنها لا تدل على معنى مفرد بالوضع ، فهذا التعريف غلط ، لأنها دالة على أمرين : حدث وزمان وكذا القول في أسماء الأفعال ، كقولنا : مه ، وصه ، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ ، فلفظ وجعله صفة للمعنى

المسئلة الثانية والعشرون : اللفظ إما أن يكون مهملًا ، وهو معلوم ، أو مستعملًا وهو على ثلاثة أقسام : أحدها : أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني البتة ، ومثيل

اللفظ مهمل  
ومستعمل  
وأقسامه

هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجل ، وثانها : أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على الماني ، كقولنا «عبد الله» فانا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا ، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر ، وهذا القسم نسميه بالمركب ، وثالثها : أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات ، وهو كقولنا : «العالم حادث ، والسماء كرة ، وزيد منطلق» وهذا نسميه بالمؤلف

المسموع لليد  
وأقسامه

المسئلة الثالثة والعشرون : المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا : «الانسان حيوان ، وغلان زيد» وإما أن يكون للمسموع مفردا والمعنى مفردا ، وهو كقولنا «الوحدة» و«النقطة» بل قولنا «الله» سبحانه وتعالى ، وإما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك «إنسان» فان اللفظ مفرد والمسمى ماهية مركبة من أمور كثيرة ، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا ، وهو حال المسئلة الرابعة والعشرون : الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف مركب من قيود أربعة : فالقيود الأول كونه لفظا ، والثاني كونه مفردا ، وقد عرّفهما ، والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات ، والرابع كونه دالا بالاصطلاح وسنقيم الدلالة على أن دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية

المسئلة الخامسة والعشرون : قيل : الكلمة صرت مفرد دال على معنى بالوضع ، قال أبو علي بن سينا في كتاب الأوسط : وهذا غير جائز لأن الصوت مادة واللفظ جنس ، وذكر الجنس أولى من ذكر المادة ، وله كلمات دقيقة في الفرق بين المادة والجنس ، ومع دقتها فهي ضيقة قد بينا وجه ضعفها في العقلية ، وأقول : السبب عندى فى أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره ، وصوت الانسان ينقسم إلى ما يحدث من حلقه وإلى غيره ، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوته مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف ، وإلى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها ، فالصوت جنس بعيد ، واللفظ جنس قريب ، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد

المسئلة السادسة والعشرون : قالت المعتزلة : الشرط فى كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا ، فقصوه بقولهم «ق» و«دع» وأجيب عنه بأنه مركب فى التقديرين

فإن الأصل أن يقال «ق» و «ع» بدليل أن عند الثانية يقال «قيا» و «عيا» وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر، أما الواقع فحرف واحد، وأيضا نقضوه بلام التعريف وبنون التثنية وبالإضافة فانها بأسرها حروف مفيدة، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة، ويحتل صدق النوع فقد صدق الجنس، فلهذا الحروف كلمات مع أنها غير مركبة

المسئلة السابعة والعشرون: الأولى أن يقال: كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب، وبقولنا: منطوق به، يقع الاحتراز عن الخط والإشارة

دلالة اللفظ  
على معناه  
غير ذاتية

المسئلة الثامنة والعشرون: دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية، خلافا لعماد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك، حجة غياب أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني الممثلة لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح، وهو محال، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده، وإلا لم يرجح، وبشكل أيضا باختصاص كل إنسان باسم عليه المعين

المسئلة التاسعة والعشرون: وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسباً لمعناه مثل تسميتهن القطا بهذا الاسم، لأن هذا اللفظ يشبه صوته، وكذا القول في اللقلق، وأيضا وضعوا لفظ «الخضيم» لأكل الرطب نحو البطيخ والقناد، ولفظ «القضم» لأكل اليابس نحو قضمت اللدابة شهيرها، لأن حرف الحاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوتاً أكل الشيء اليابس، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص

لغة لغام

المسئلة الثلاثون: لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية، ومنهم من قطع به، واحتج فيه بالعقل والنقل: أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعاني المخصوصة لا يمكن إلا بالقول، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوqa بوضع آخر لا إلى نهاية، وهو محال، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى، وأما النقل فقوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعاني يحصل بالإشارة، وعن الثاني لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الإلهام؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام، ثم إنّه تعالى عليها لإدوم عليه السلام

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح ، خلافاً للبعثة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضرورياً كان العلم بالموصوف أيضاً ضرورياً ، فلو خلق الله تعالى العلم في قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضرورياً وذلك يقدح في صحة التكليف ، وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يخلق علماً ضرورياً في القلب بأن وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضح هو الله تعالى ؟ وعلى هذا التفسير فيزول الاشكال

المسئلة الثانية والثلاثون : لما ضعفت هذه الدلائل جردنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفياً وبعضها اصطلاحياً

المسئلة الثالثة والثلاثون : اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لأنه ما لم يعلم كونه تلك اللفظة موضوعاً لتلك المعنى لم يفد شيئاً ، لكن العلم بكونها موضوعاً لتلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفاداً من ذلك اللفظ لزم الدور ، وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يستعمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى ، وحينئذ يتدفع الدور

المسئلة الرابعة والثلاثون : والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب ، لأن إفادة الألفاظ المعرفة لمعانيها إفادة وضعية ، أما التركيبات فمعنوية ، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يمتد العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات ، فظهر الفرق

اللفظ يدل  
على المعنى لا  
على الخارجى

المسئلة الخامسة والثلاثون : للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدل على المعاني ، لأن المعاني هي التي عناها المعاني ، وهي أمور ذهنية ، والدليل على ما ذكرناه من وجهين : الأول أنا إذا رأينا جسمان البعد وطلتاهما صخرة قلنا إنه صخرة ، فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيراً قلنا إنه طير ، فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان قلنا إنه إنسان ، باختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة ، الثاني : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان إذا قال إنسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديماً حادثاً معاً ، وهو محال ، أما إذا قلنا إنها دالة على المعاني الذهنية كان هناك القولان دالين على

تحصول هذين الحكمين من هذين الانسانين ، وذلك لا يتناقض

المسئلة السادسة والثلاثون : لا يمكن أن تكون جميع المعانيات مسميات بالألفاظ ، لأن المعانيات غير متناهية ، ومالا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل ، ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه

المسئلة السابعة والثلاثون : كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أم ، كان وضع اللفظ بازائه أولى ، مثل صيغ الاوامر والنواهي ، والمعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يتمتع كونه مسمى باللفظ المشهور ، مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد ، أما الذى يقول به بعض المتكلمين — وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال — فهو أمر خفى لا يتصوره الا الخواص من الناس ، وإذا كان كذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس المعنى ، والقدرة اسما للقدارية ، لا للمعنى الموجب للعالية والقدارية

المسئلة التاسعة والثلاثون : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للوجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذى عناء المعنى وقصده القاصد ، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فإذا قيل : ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور

المسئلة الأربعون : قد يقال فى بعض المعانى : إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ ، مثل أنا فندرك بالضرورة تفرقة بين الخلاوة المدركة من النبات والخلاوة المدركة من الطير رذ ، فيقال : إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ ، وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية ، إذا عرفنا هذا فنقول : أما القسم الاول فالسبب فيه أن ما به يمتاز خلاوة النبات من خلاوة الطير رذ وما وضعوا له فى اللغة لفظة معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة ، مثل أن يقال خلاوة النبات وخلاوة الطير رذ ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لاجرم لا يمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ،

المعنى  
اسم للصورة  
الذهنية

وأما القسم الثاني : وهو أن الانسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولاً لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعاً له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعاً لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظاً مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيراً من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ

المسئلة  
الحادية والأربعون  
في وضع الألفاظ  
للمعاني

المسئلة الحادية والأربعون : في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني : وهي أن الانسان خلق بحسب ما لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما في ضميره ليتمكن التوصل به الى الاستعانة بالغير ، ولا بد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الإخراج سبب لحدوث الصوت ، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعوثة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما ، والثاني : أن هذه الأصوات كما توجد تفني عقيبها في الحال ، فعند الاحتياج اليه تحصل وعنده زوال الحاجة تغني وتنقضي ، والثالث : أن الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية ، فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحداً من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة ، بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان في أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وجوه النفس في أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ، ولا يمكنها اكتساب هذين الكمالين إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوباً لهذه الحكمة ، ثم إن مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب يتبوع الحرارة الغريزية ، ولما كان عبثه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لأجل التعديل ، فدير الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ، ثم إذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة

معرفة  
الحق لذاته

تسخن واحتد قويت حرارته ، فاحتاج القلب الى دفعة مرة أخرى ، وذلك هو الانقباض فأن القلب إذا انقبض انضمر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج ، فهذا هو الحكمة في جعل الحيوان تنفسا ، والمقصود بالقصد الاول هو تكيل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبة ، ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الفريزية في المرتبة الثالثة ، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى رفادة الصوت في المرتبة السادسة ، ثم إن المقدر الحكيم والمدير الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل الفرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت ، وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والأنسان والصفقتين ، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ، ويحدث من تركيبها الكلمات التي لا نهاية لها ، ثم أودع في هذا النطق والكلام حكما عالية وأسرارا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها ، فسبحان الخالق المديبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية

الكلام  
اللسانى

المسئلة الثالثة والأربعون : ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام للسانى إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر ، ولو قدرنا أنهم كانوا قد توأصوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والإرادة ، بل أمرا وضعيا اصطلاحيا ، والتحقيق في هذا الباب : أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص بقطعة الحى القادر لاجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الارادات والاعتقادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلمًا بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض الخاص ، وأما الكلام الذى هو صفة قائمة بالنفس فهى صفة حقيقية كالعلوم والقدرة والارادات

الكلام  
النفسى والذهنى

المسئلة الرابعة والأربعون : لما ثبت أن الالفاظ دلالات على ما في الضمائر والقلوب لا والمدلول عليه هذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر ، قالت المعتزلة : صيغة أو فعل ، لفظة موضوعة لإرادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يتقصد أن الأمر الفلانى كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطلب النفسانى معانير للإرادة ، والحكم الذهنى أمر معانير للاعتقاد ، أما بيان أن الطلب النفسانى معانير للإرادة فالدليل عليه أنه تعالى

أمر الكافر بالإيمان ، وهذا متفق عليه ، ولكن لم يرد منه الإيمان ، ولو أراد له وقوع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خاتق تلك القدرة مريداً للكفر ، لأن مريد العلة مريد للعلول ، وإن كانت صالحة للكفر والإيمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومريد العلة مريد للعلول ، ثبت أنه تعالى مريد للكفر من الكافر ، والثاني : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الإيمان ، والجمع بين الضدين محال ، والعالم يكون الشيء متبع الوقوع لا يكون مريداً له ، ثبت أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ، وثبت أنه لا يرد منه الإيمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الإرادة ، وذلك هو المطلوب ، وأما بيان أن الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال : العالم قديم فدلّول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم ، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم ، فعلينا أن الحكم الذهني حاصل ، والاعتقاد غير حاصل ، فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد

مدلولات  
الالفاظ

المسئلة الخامسة والأربعون : مدلولات الالفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظا كقولنا : اسم ، وفعل ، وحرف وعام ، وخاص ، وبجمل ، ومبين ، فان هذه الالفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ

طرق  
معرفة اللغة

المسئلة السادسة والأربعون : طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال ، وإما النقل المتواتر أو الأحاد وهو صحيح ، وإما ما يتركب عنهما : كما إذا قيل : ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من ، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء اخراج ما لولاه للدخل فيه ، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للمعوم ، وعلى هذا الطريق تعويل الأكثرين في اثبات أكثر اللغات ، وهو ضعيف ، لأن هذا الاستدلال إنما يصح لو قلنا ان واضح تينك القدمتين وجب أن يكون معتقدا بهذه الملازمة ، والا لزم التناقض ، لكن الواضح للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المتناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله

من اللغة  
ما يلتصق  
بالتواتر

المسئلة السابعة والأربعون : اللغات المنقولة التنا بعضها منقول بالتواتر ، وبعضها منقول بالأحاد ، وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال : أشهر الالفاظ هو قولنا الله ، وقد اختلفوا فيها فقيل : انها ليست عربية بل هي عبرية ، وقيل : انها اسم علم ، وقيل : انها من الاسماء

المشتقة ، وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة ، وبقي الأمر في هذه الاختلافات موقوفاً إلى الآن وأيضاً فلفظة الإيمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافاً شديداً ، وكذا صيغ الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، مع أنها أشد الألفاظ شهرة ، وإذا كان الحال كذلك في الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها ؟ والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر ، فأما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها ، وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الأصل

المسئلة الثامنة والأربعون : منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الألفاظ في هذا الوقت ، إلا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم ، فلعل النقل ينتهي في بعض الأدوار الماضية إلى الأحاد ، وليس لقاتل أن يقول : لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ إلى حد التواتر ، لأن هذه المقدمة ان سحبت فأنما تصح في الوقائع العظيمة ، وأما التصرفات في الألفاظ فهي وقائع حقيرة ، والحق أن العلم الضروري حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها في الأزمنة الماضية كحالها في هذا الزمان

المسئلة التاسعة والأربعون : لاشك أن أكثر اللغات منقول بالأحاد ، ورواية الواحد إنما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ، ثم إن الناس شرطوا هذه الشرائط في رواية الأحاديث ، ولم يعتبروها في رواية اللغات ، مع أن اللغات تجري مجرى الأصول للأحاديث ، وبما يؤكد هذا السؤال أن الأدباء طعن بعضهم في بعض بالتجويل تارة وبالتفسيق أخرى ، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ، ونسبة أكثر المحدثين أكثر الأدباء إلى مالا يبغي مشهورة ، وإذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول ، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر ، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن

دلالة  
الألفاظ على  
معانيها ظنية

المسئلة الخمسون : دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات ، ونقل الاعراب والتصرفات ، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحاداً ورواية الأحاد لا تفيد إلا الظن ، وأيضاً فلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل ، وعدم الإجمال ، وعدم التخصيص ، وعدم المعارض العقلي ، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز ، ولا شك أن اعتقاد هذه المتهدمات ظن محض ، والموقوف على الظن أولي أن يكون ظناً ، والله أعلم

## الباب الثاني

في الباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها ، وفيه مسائل

كيفية حدوث  
الصوت

المسئلة الاولى : ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المتضغط بين قارع ومقروع ، وأقول : ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع ، وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به ، بل هذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه ، لا الى تعريف ماهيته

الصوت  
ليس بجسم

المسئلة الثانية : يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطالوه بوجوه : منها أن الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملبوسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ، ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك ، وأقول : النظام كان من أذكاء الناس ويمد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم ، الا أنه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به أنه يقول انه عين ذلك الهواء

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصطلاك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لان الاصطلاك عبارة عن الماسة وهي مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلع ، وقيل انه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لان هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم

المسئلة الرابعة : قيل سيده القريب تموج الهواء ، ولا نفى بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه ، بل حالة شديدة بتموج الهواء فانه أمر يحدث شيئا فشيئا لصدمة بعد صدمة وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فامساس عنيف ، وهو القرع ، أو تفريق عنيف ، وهو القلع ، ويرجع في تحقيق هذا الى كتبنا العقلية

المسئلة الخامسة : قال الشيخ الرئيس في حد الحرف : انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها حد الحرف عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل يتميزا في المسموع

حروف  
للدوالين

المسئلة السادسة : الحروف إما مصونة ، وهي التي تسمى في النحو حروف المدوالين ، ولا يمكن الابتداء بها أو صاعته وهي ما عداها ، أما المصونة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت ، وأما الصوابت فنما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والذال والطاء ، وهي لا توجد

الاف في «الآن» الذي هو آخر زمان حيز النفس وأول زمان ارساله، وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات، وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات، وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف، وهذه الحروف أطراف الاصوات ومبداها، ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر، ثم هذه على قسمين: منها ما الظن الغالب أنها آية الوجود في نفس الامر، وأن كانت زمانية بحسب الحس، مثل الحاء والهاء، فإن الظن أن هذه جاءت آية متوالية كل واحد منها آية الوجود في نفس الامر، لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والفين، فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره

المسئلة السابعة: الحرف لا بد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا، ولا يزيدأ به حلول الحركة والسكون فيه، لانهما من صفات الاجسام، بل المراد أنه يوجد غيب الصامت بصوت مخصوص

المسئلة الثامنة: الحركات أباض المصوتات، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات، ولأن هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا

المسئلة التاسعة: الصامت سابق على المصوت المقصور الذي يسمى بالحركة، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت، فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور، وهو محال

المسئلة العاشرة: الكلام الذي هو مركب من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بدئية العقل كونه قديما لوجهين: الاول: أن الكلمة لا تكون كلمة إلا اذا كانت حروفا متوالية فالسابق المنقضى محدث، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه، والآتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك أنه حادث، والثاني: أن الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة، لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرهما، ولو حصلت على التعاقب كانت جاذبة، واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل: أما العقل فهو أن لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها، والماهيات لا تقبل

لام حادث  
قديم

المزوال ولا العدم ، فكانت قديمة : وأما النقل فهو أن كلام الله قديم ، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف ، فوجب القول يقدم هذه الحروف ، أما أن كلام الله قديم فلا أن الكلام صفة كال وعدمه صفة نقص ، فلم يكن كلام الله قديماً لزم أن يقال إنه تعالى كان في الأزل ناقصاً ثم صار فيما لا يزال كاملاً ، وذلك باجماع المسلمين باطل ، وإنما قلنا أن كلام الله تعالى ليس إلا هذه الحروف لوجوه : أحدها قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استنجازك فأجره حتى يشمخ كلام الله » ومعلوم أن المسموع ليس إلا هذه الحروف ، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله ، وثانيها : أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فإنه يتعلق البر والخلف بسماع هذه الحروف ، وثالثها : أنه نقل بالتواتر اليقيني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « إن هذا القرآن المسموع المتكلم هو كلام الله » فنكره منكر لمعارف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فليزعم الكافر والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير محقق بمهابة دون ماهية ، فليزعم قدم الكل ، وعن الثاني أن ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البدييات فيكون باطلاً المسئلة الحادية عشرة : إذا قلنا لهذه الحروف المتواليه والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز ، وأما حديث الحنف والبر فذلك لأن مبنى الإيمان على العرف ، وإذا قلنا : كلام الله قديم ، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات وإذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، عنيّا به هذه الحروف وهذه الأصوات التي هي حادثة ، فإن القديم كان موجوداً قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له ؟ وإذا قلنا : كلام الله سور وآيات ، عنيّا به هذه الحروف ، وإذا قلنا : كلام الله فصيح ، عنيّا به هذه الألفاظ ، وإذا شرعنا في تفسير كلام الله تعالى عنيّا به أيضاً هذه الألفاظ المسئلة الثانية عشرة : زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان عين كلام الله تعالى ، وهذا باطل ، لأننا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التي نسمعها من هذا الإنسان صفة قائمة بلسانه وأصواته ، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة في بدن هذا الإنسان ، وهذا معلوم القساذ بالضرورة ، وأيضاً فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلية حلت في ناسوت صريح ، وزعموا أنها حالة في ناسوت عيسى عليه السلام ، ومع ذلك فهي صفة لله تعالى ، وغير ذائلة عنه ، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال في لسان هذا الإنسان

وصف كلام  
الله تعالى  
بالقدم

الأصوات  
التي تقرأ بها  
ليست  
كلام الله

مع أنه غير زائل عن ذلك الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن التصاري قالوا بهذا القول في حق عيسى وجده ، وهؤلاء الحقى قالوا بهذا القول الحديث في حق كل الناس من المشرق إلى المغرب

المسئلة الثالثة عشرة : قالت الكرامية : الكلام لهم للقدرة على القول ، بدليل أن القادر على النطق يقال إنه متكلم ، وإن لم يكن في الحال مشتغلا بالقول ، وأيضا ففند الكلام هو الخرس ، لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول ، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول ، وإذا ثبت هذا فهم يقولون : إن كلام الله تعالى قديم ، بمعنى أن قدرته على القول قديمة ، أما القول فانه حادث ، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه

ملاى  
الحشوية  
والأشعرية  
في صفة  
القرآن

المسئلة الرابعة عشرة : قالت الحشوية للأشعرية : إن كان مرادكم من قولكم «إن القرآن قديم» هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات ووجب أن يكون كل كتاب صنف في الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين سائر كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير ، وإن كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من يانه . والجواب أنا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات ، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال وأعلم أنا لا نقول : إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا ، والكذب في كلام الله محال ، لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا ، وإنما يمنع منه لأمر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص ، والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجرى مجرى النقص ، وهو على الله محال . وأعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشرى المضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب

### الباب الثالث

في البياض للتلقة بالاسم والفعل والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : أعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن إيراده من وجهين الأول : أن الكلمة إما أن يصح الاخبار عنها وبها ، وهى الاسم ، وإما أن لا يصح الاخبار عنها ، لكن يصح الاخبار بها ، وهى الفعل ، وإما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها ، وهى

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لا يصح الاخبار عنهما ، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه ، فلنذكر البحثين في مستلكن

الكلمة اسم  
وفعل وحرف

المسئلة الثانية : اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما ، قالوا :  
لأنه لا يجوز أن يقال : ضرب قتل ، ولغائل أن يقول المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام ، وأيضا فإنه لا يصح أن يقال : جدار سياه ، ولم يدل ذلك على أن الاسم لا يصح الاخبار عنه ، وبه ، لأجل أن المثال الواحد لا يكفي في إثبات الحكم العام ، فكذا ههنا ، ثم قيل ، الذى يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه : الأول : أنا إذا أخبرنا عن « ضرب يضرب اضرب » بأنها أفعال فالمخبر عنه في هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أو حرفا ، فإن كان الأول كان هذا الخبر كذبا ، وليس كذلك ، وإن كان الثانى كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرا عنه ، فإن قالوا : المخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ ، وهى أسماء قلنا : هذا السؤال ركيك ، لأنه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسما ، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين في أول هذا الاشكال ، وقد أبطلناه ، الثانى : إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقديرين ما تقدم : الثالث : أن قولنا « الفعل لا يخبر عنه » اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه ، وذلك متناقض ، فإن قالوا : المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ ، فنقول : قد أجبنا على هذا السؤال ، فإنا نقول : المخبر عنه بأنه لا يخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه ، وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم ، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه . الرابع : الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها ، وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره . فإذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهنا الامتياز . الخامس : الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص ، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة ، فإن كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى ، وإن كان الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولاً لتلك الصيغة ، فهذه سؤالات صعبة في هذا المقام

المسئلة الثالثة . طعن قوم في قولهم « الاسم ما يصح الاخبار عنه » بأن قالوا : لفظه «أين وكيف وإذا » أسيا . مع أنه لا يصح الاخبار عنها ، وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بأننا إذا قلنا « الاسم ما جاز الاخبار عنه » أردنا به ما جاز الاخبار عنه معناه ، ويصح الاخبار عن معنى

إذا لآنك إذا قلت آتيك إذا طلعت الشمس، كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس، والوقت يصح الاخبار عنه، بدليل أنك تقول: طاب الوقت، وأقول هذا العذر ضعيف، لأن «إذا» ليس معناه الوقت فقط، بل معناه الوقت حال ما يتجمله ظرفا لشيء آخر، والوقت حال ما جعل ظرفا لحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه ألبته، فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما، فنقول: هذا باطل، لأنه ان كفى هذا القدر في كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر، وهو اسم، ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه.

المسئلة الرابعة في تقرير النوع الثاني من تقسيم الكلمة أن تقول: الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أولا يكون، والثاني هو الحرف، أما الأول: فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه، وهو الفعل، أو لا يدل وهو الاسم، وفي هذا القسم سوالات نذكرها في حد الاسم والفعل.

تعريف الاسم: المسئلة الخامسة في تعريف الاسم: الناس ذكروا فيه وجوها. التعريف الأول: أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه معناه، واعلم أن صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحضل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود، والاشكال عليه من وجهين الأول: أن الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما، والثاني: أن «إذا» وكيف وأين، لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين.

التعريف الثاني: أن الاسم هو الذي يصح أن يأتي فاعلا أو مفعولا أو مضافا، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه.

والتعريف الثالث: أن الاسم كلمة تستحق الاعراب في أول الوضع، وهذا أيضا رسم، لأن صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية، وقولنا في أول الوضع «احتراز عن شيئين: أحدهما البنيات، فانه لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف، ولولا هذه المناسبة لقبحت الاعراب، والثاني: أن المضارع معرب لكن لاندائه بل بسبب كونه مشابها للاسم، وهذا التعريف أيضا ضعيف.

التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل: الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران. واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه: الأول: أنه قال في تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع، ثم ذكر فيها كتب من حواشي المفصل أنه إنما وجب

ذكر اللفظ لانا لوقلناه الكلمة هي الدالة على المعنى ، لا تقتض بالعقد والخط والاشارة كذلك ، مع أنها ليست أسماء . والثاني : أن الضمير في قوله « في نفسه » اما ان يكون عائدا الى الدال ، او الى المدلول . او الى شيء ثالث ، فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم مادل على معنى حصل في الاسم ، فيصير المعنى الاسم مادل على معنى هو مدلوله ، وهذا عبث ، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل ، فانه لفظ يدل على مدلوله ، وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم مادل على معنى حاصل في نفس ذلك المعنى ، وذلك يقتضى كون الشيء حاصلًا في نفسه ، وهو محال . فان قالوا معنى كونه حاصلًا في نفسه انه ليس حاصلًا في غيره ، فنقول : فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب ، فان تلك المسميات حاصلة في غيرها

التعريف الخامس أن يقال : الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا : لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا : لانا جملنا اللفظ جنسا للكلمة ، والكلمة جنس للاسم ، والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل : انه باطل طرداً وعكساً ، أما الطرد فن وجوه . الاول : أن كل ما كان معلوماً فانه لا بد وأن يكون مستقلاً بالمعلومية لأن الشيء ما لم تصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصويره في نفسه متقدماً على تصويره مع غيره كان مستقلاً بالمعلومية ، الثاني : أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن النحويين اتفقوا على أن الباء تفيد الالصاق ، ومن تفيد التبعض ، فعنى الالصاق إن كان مستقلاً بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلاً بالمعلومية فيصير الحرف اسماً ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفاً ، وأما العكس فهو أن قولنا « كم وكيف ومتى واذا » وما الاستفهامية والشرطية كلها أسماء مع أن مفهوماتها غير مستقلة ، وكذلك الموصولات ، الثالث : أن قولنا « من غير دلالة على زمان ذلك المعنى » يشكل بلفظ الزمان وبالذم واليوم وبالأصطباح وبالاعتباق ، والجواب عن السؤال الاول : أنا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء في قولنا « كتبت بالقلم » فريد بالاستقلال هذا القدر ، فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه أن معنى هذه الألفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسه ، وأما الاصطباح والاعتباق فجزؤه الزمان ، والفعل هو الذي يدل على زمان خروج عن

السمى ، والذي يدل على ما تقدم قولم : اغتبق يقتبى ، فادخلوا الماضى والمستقبل على الاصطلاح والاختيار

علامات الاسم المسئلة السادسة : علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية ، فاللفظية إما أن تحصل فى أول الاسم ، وهو حرف تعريف ، أو حرف جر ، أو فى حشوه كياء التصغير ، وحرف التكسير ، أو فى آخره كحرفى التثنية والجمع . وأما المعنوية فهى كونه موصوفاً ، وصفة ، وفاعلاً ، ومفعولاً ، ومضافاً إليه ، ومخبراً عنه ، ومستحقاً للأعراب بأصل الوضع

تعريفات الفعل المسئلة السابعة : ذكروا للفعل تعريفات : التعريف الأول : قال سيبويه انها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الاسماء ، ويتنقض بلفظ الفاعل والمفعول

التعريف الثانى : أنه الذى أسند إلى شئ ولا يستند إليه شئ ، ويتنقض باذا وكيف ؛ فان هذه الاسماء يجب إسنادها إلى شئ آخر ، ويمتنع استناد شئ آخر إليها

التعريف الثالث : قال الزخشري : الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان ، وهو ضعيف لوجهين : الأول : أنه يجب أن يقال «كلمة دالة على اقتران حدث بزمان» وإنما يجب ذكر الكلمة لوجوه : أحدها : أنا لو لم نقل بذلك لا تنقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هذا المجموع ليس بفعل ، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال ، لأن مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة . وثانيها أنا لو لم نذكر ذلك لا تنقض بالخط والعقد والاشارة ، وثالثها أن الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر فى الحد . الوجه الثانى ما ذكره بعد ذلك

التعريف الرابع : الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين فى زمان معين ، وإنما قلنا كلمة لأنها هى الجنس القريب ، وإنما قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شئ لأن المصدر قد يكرن أمراً ثابتاً كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدماً مثل فى وعدم فان مصدرهما الفناء وعدم ، وإنما قلنا بشئ غير معين لانا سنقيم الدليل على أن هذا المقدار معتبر ، وإنما قلنا فى زمان معين احترازاً عن الاسماء . واعلم أن فى هذه القيود مباحثات : التمسيد الأول : هو قولنا لا يدل على ثبوت المصدر لشيء ، فيه إشكالات : الأول : أنا إذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل ؛ فان لم يدل بطل ذلك القيد ، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايراً للخلق ، وهو إن كان محدثاً اقتضى إلى خلق آخر ولزم التسلسل ، وإن كان قديماً لزم قدم المخلوق . والثانى :

أنا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل ؟ فان لم يدل بطل هذا القيد ، وإن دل لزم أن يكون الوجود حاصلًا لشيء غيره ، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلًا في نفسه لأن ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له ، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقًا بحصول آخر إلى غير النهاية ، وهو محال . والثالث : أنا إذا قلنا عدم الشيء . وفي فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية ، وذلك محال ؛ لأن العدم والفناء نقي محض فكيف يعقل حصولهما لغيرهما . والرابع : أن على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا « انه حصل الوجود لهذه الماهية » فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية ، وهو محال ، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشيء ، والا لزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية ، ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية

وأما القيد الثاني : وهو قولنا « في زمان معين » ففيه سؤالات : أحدها أنا إذا قلنا «وجد الزمان » أو قلنا « في الزمان » فهذا يقتضى حصول الزمان في زمان آخر ، ولزم التسلسل ، فان قالوا : يكفى في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر بحسب الوهم الكاذب ، قلنا : الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ، ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا ، وثانيها : أنا إذا قلنا : كان العالم معدوما في الأزل ، فقولنا : كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الأزل ، وهو محال ، فان قالوا : ذلك الزمان مقدر لا يحق ، قلنا التقدير الذهني إن طابق الخازج عاد السؤال ، وإن لم يطابق كان كذبا ، ولزم فساد الحد ، وثالثها أنا إذا قلنا : كان الله موجودا في الأزل ، فهذا يقتضى كون الله زمانيا ، وهو محال ، ورابعها أنه . ينتقض بالاضمال الناقصة ، فان كان الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث في زمان أو لا تدل : فان دلت كان تاما لا ناقصا ، لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا ، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلا ، وخامسها : أنه يبطل بأسماء الأفعال ، فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين ، والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء . فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين ؛ وسادسها أن اسم الفاعل يتناول إما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة ، فهو دال على الزمان المعين . والجواب أما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا « الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء » والثلاثة المذكورة على قولنا

« والفعل يدل الزمان » لجوابها أن اللغوي يكنى في علمه تصور المفهوم ، سواء كان حقا أو باطلا ، وأما قوله « يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة » قلنا : الذى أقول به وأذهب إليه أن لفظة كان تامة مطلقا ، إلا أن الاسم الذى يستند إليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا : كان الشيء ، بمعنى حدث وحصل ، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فإن معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع ، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المنتسبين ، لاجرم وجب ذكرهما ههنا ، فكما أن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذا قولنا : كان زيد منطلقا ، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق ؛ وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه ، وقوله « خامسا يطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال » قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالة على الزمان ابتداء لا بواسطة ، وقوله « سادسا اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال » قلنا : لا نسلم ، بدليل أنهم قالوا : « إذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل ، وإذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل »

المسئلة الثامنة : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية ، أولا يكون ، وهذا الأخير هو الحرف ، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدى ، ثم نقول : والمستقل بالمعلومية إما أن يدل على الزمان المامين لذلك المسمى ، أو لا يدل ، والذى لا يدل هو الاسم ، فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدى ، وأما الفعل فإن ماهيته مترتبة من القيود الوجودية

المسئلة التاسعة : إذا قلنا : ضرب ، فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما إلا أن ذلك الشيء غير مذكور على التمين ، بحسب هذا اللفظ ، فإن قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر وجب أن يمتنع استناده إلى شيء معين ، والا لزم التناقض ؛ ولو دلت على استناد الضرب إلى شيء معين فهو باطل ، لانا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب إلى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاستناد الضرب إلى شيء مبهم في نفس الأمر ، بل وضعت لاستناده إلى شيء معين يذكركم ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب ، وعلى هذا التقدير فالسؤال ذاتي.

هل يدل  
الفعل على الفاعل  
المبهم

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره ، وهنا لفظ مبهم ، لأنهم ان أرادوا معنى الحرف أن الحرف مادل على معنى يكون المعنى حاصلًا في غيره وحالا في غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفاً ، وإن أرادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد ، وإن أرادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسئلة الحادية عشرة : التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة : الاسم مع الاسم ، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر ، والاسم مع الفعل ، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق ، وأما الثالث — وهو الاسم مع الحرف — فقيل : إنه يفيد في صورتين

الصورة الأولى : قولك « يازيد » فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يازيد في تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الأول : أن لفظ ياء تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في الاسم أو الفعل ، والثاني : أن لام الجر تتعلق بها فيقال « يالزيد » فان هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ، ولو لم يكن قولنا ياء قائمة مقام الفعل والا لبا جاز أن يتعلق بها حرف الجر ، لأن الحرف لا يدخل على الحرف ، ومنهم من أنكر أن يكون ياء بمعنى أنادى واحتج عليه بوجه : الأول : أن قوله أنادى إخبار عن النداء ، والإخبار عن الشيء مغاير للخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يازيد ، الثاني : أن قولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يازيد لا يمتثلهما ، الثالث : أن قولنا يازيد ليس خطابا إلا مع المتنادى ، وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمتنادى ، الرابع : أن قولنا يازيد يدل على حصول النداء في الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال ، الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يازيد قائما ، فدلّت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين

الصورة الثانية : قولنا « زيد في الدار » فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا في إلا أن المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار أو في المسجد ، فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها ، فان قالوا : هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير زيد استقر في الدار وزيد مستقر في الدار ، فنقول : هذا باطل ، لأن قولنا استقر معناه حصل في الاستقرار فكان قولنا فيه يفيد حصولا آخر ، وهو أنه حصل فيه حصول ذلك الاستقرار وذلك يفضى الى التسلسل وهو محال ، فثبت أن قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمّر

المسئلة الثانية عشرة : الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيبيا ، أوليا أو ثانويا ، أما المركبة تركيبيا أوليا فهي الجملة الاسمية أو الفعلية ، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لأن الاسم بسيط والفعل مركب ، والبسيط مقدم على المركب ، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ، ويمكن أن يقال : بل الفعلية أقدم ؛ لأن الاسم غير أصيل في أن يستند الى غيره ، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية ، وأما المركبة تركيبيا ثانويا فهي الجملة الشرطية كقولك « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » 'لأن قولك « والشمس طالعة » جملة وقولك « النهار موجود » جملة أخرى ، ثم أدخلت حرف الشرط في إحدى الجملتين ، وحرف الجزء في الجملة الاخرى ، فحصل من مجموعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم

## الباب الرابع

في تسميات الاسم الى أنواعه ، وهي من وجوه

أنواع الاسم      التقسيم الأول : اما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشراكة ، أو لا يكون ، فان كان الأول : فلما أن يكون مظهرا ، وهو العلم ، واما أن يكون مضمرا ، وهو معلوم ، وأما إذا لم يكن مانعا من الشراكة فالمفهوم منه : إما أن يكون ماهية معينة ، وهو أسماء الاجناس ، وإما أن يكون مفهومه أنه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية ، وهو المشتق ، كقولنا أسود ، فان مفهومه أنه شيء ماله سواد ، ثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، وأسماء الاجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام

أحكام الأعلام      النوع الأول : أحكام الأعلام ، وهي كثيرة : الحكم الأول : قال المتكلمون : اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا ، وأقول : حق أن العلم لا يفيد صفة في المسمى ، وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئا ، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ؟ الحكم الثاني : اتفقوا على أن الاجناس لها أعلام ، فقولنا « أسد » اسم جنس لهذه الحقيقة ؛ وقولنا « أسامة » اسم علم لهذه الحقيقة ، وكذلك قولنا « ثعلب » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا « ثماله » اسم علم لها والفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين : الأول : ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين ، فلذا سمينا شخصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لأجل ان قولنا « زيد » موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص ، بل لأجل ان لفظ زيد وضع لتمييز هذه الذات من حيث انها هذه ، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على

الفرق بين اسم  
الجنس  
وعلم الجنس

سبيل الاشتراك ، إذا عرفت هذا فنقول : إذا قال الواضع : وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي ؛ كان ذلك علم الجنس ، وإذا قال : وضعت لفظ الأسد لافادة المسامية التي هي القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين ؛ كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس : الثاني : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه ما لم يحصل في الاسم شيآن لم يخرج عن الصرف ، ثم وجدوا في هذا اللفظ التأنيث ، ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلية ، فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى

الحكمة  
الداعية  
الى وضع  
الأعلام

الحكم الثالث : اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحتج إلى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ، ومعلوم أن ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن إلا بعد ذكر الخبر عنه على سبيل الخصوص : فاحتج الى وضع الأعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع : أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات ، لاجرم كان وضع الأعلام للأشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات

الاسم  
العلمي  
وكنية

الحكم الخامس : في تسميات الأعلام ، وهي من وجوه : الأول : العلم إما أن يكون اسما كإبراهيم وموسى وعيسى ، أو لقبا كإسرائيل ، أو كنية كأبي لهب . واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام : الحكم الأول : الشيء إما أن يكون له الاسم فقط ، أو اللقب فقط ، أو الكنية فقط ، أو الاسم مع اللقب ، أو الاسم مع الكنية ، أو اللقب مع الكنية . واعلم أن سيبويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم ، وهي ثلاثة : أحدها : الذي له الاسم والكنية كالضبيح ، فإن اسما حضاجر ، وكنيته أم عامر ، وكذلك يقال للأسد أسامة وأبو الحارث ، ولثعلب ثعالة وأبو الحصين ، وللعقرب شيرة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبيح ، ولا كنية له . وثالثها الذي حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا للحيوان المعين أبو براقش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، وإلى الإمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الإمهات فكما يقال للداهية أم جوكري ، وللخمر أم ليلي ، وأما البنون فكما يقال للفراب ابن داية ، وللرجل الذي يكون حاله منكشفا ابن جلا ، وأما البنات فكما يقال للصدي ابنة الجبل ، وللحصاة بنت الأرض . الحكم الرابع : الإضافة في الكنية قد تكون بمجولة النسب نحو ابن عرس وجراربان وقد تكون بمخلوطة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض ؛ لأن النباة

للمركب  
المركبة

إذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا إلا بعد ستة ، والمخاض الحامل المقرب ، فولدها إن كان ذكر فهو ابن مخاض ، وإن كان أنثى فهي بنت مخاض ، ثم إذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فأضيف الولد اليها بإضافة معلومة . الحكم الخامس : إذا اجتمع الاسم واللقب : فالاسم إما أن يكون مضافا أولا ، فإن لم يكن مضافا أضيف الاسم إلى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة ؛ لأنه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد ، وأما إن كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة . الحكم السادس : المقتضى لحصول الكنية أمور : أحدها الإخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب ، فانه كنى بابنه طالب ، وثانيها : التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره ، وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل ، وثالثها : الإيماء إلى الضد كأي يحيى للوت ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهاى الرجل بمصلحة فيكنى بها إما بسبب اتصافها أو اتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد

التقسيم الثاني  
للأعلام

التقسيم الثاني للأعلام : العلم إما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كعبدك ، أو بينهما علاقة وهي : إما علاقة الإضافة كعبد الله وأبي زيد ، أو علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية أو فعلية ، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة ، بل تركتها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره

التقسيم الثالث  
للأعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولا أو مرتجلا ، أما المنقول فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولا عن الاسم ، أو الفعل أو الحرف ، أو ما يتركب منها ، أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين : كسند وثور ، أو عن اسم معنى : كفضل ونصر ، أو صفة حقيقية : كالحسن ، أو عن صفة إضافية كالمذكور والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمس ، أو عن صيغة المضارع كيجي ، أو عن الأمر كاطرقا ، والمنقول عن الحرف كرجل سميت بصيغة من صيغ الحروف ، وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني ، وإن كان غير مفيد فهو مفيد ، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض الدواب بطباطبا ، وأما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الأجنام مثل مرحلون وندمان ، وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محب وهو مذهب

التقسيم الرابع  
للإعلام

التقسيم الرابع : الاعلام إما أن تكون للذوات أو للمعاني ، وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فهنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض في شرح هذه الأقسام فيجب أن تعلم أن وضع الاعلام للذوات أكثر من وضعها للمعاني ؛ لأن أشخاص الذوات هي التي يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك في الأغلب . ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفاً للواضع ، والأصل في المألوفات الانسان ؛ لأن مستعمل أسماء الاعلام هو الانسان ، وإلف الشيء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه ، وبعد الانسان الأشياء التي يكثر احتياج الانسان إليها وتكثر مشاهدته لها ، ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقاً عدين لفرسين ، وشذفاً وعلياً لفحائين ، وضمران لكلب ، وكساب لكلبة ، وأما الأشياء التي لا يألفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لأشخاصها ، أما القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للاسد ، وثعالة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو الاعلام للأفراد المعينة من الصفات ، وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني ، والضابط فيه أنا إذا رأينا حصول سبب واحد من الأسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعه الصرف علمنا أنهم جعلوه علماً لما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين ، وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب ، وهي تسميتهم التسليح بسبحان ، والغدر بكيسان ، لأنهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد - وهو الألف والنون - حاصل ، ولا بد من حصول العلية ليتم السبيان

التقسيم الخامس  
للإعلام

التقسيم الخامس : للاعلام : اعلم أن اسم الجنس قد ينقلب اسم علم ، كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمراً كلياً صالحاً لأن يشترك فيه كثيرون ، ثم إنه في العرف يختص بشخص بعينه ، مثل « النجم » فانه في الأصل اسم لكل نجم ، ثم اختص في العرف بالثريا ، وكذلك « السهاك » اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

## الباب الخامس

في أحكام أسماء الاجناس والأسماء للثبته ، وهي كثيرة

أحكام  
للم الجنس

أما أحكام أسماء الاجناس فهي أمور : الحكم الأول : الماهية قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، وقد ثبتت في العقليات أن المركب قبل البسيط في الجنس ، وأن

البسيط قبل المركب في الفصل ، وثبت بحسب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة ، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة

الحكم الثاني في اسم الجنس : الحكم الثاني : أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة ؛ لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه ، فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما محالان ، فيجب الانتهاء في الاشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة ، فالموضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع ، فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ، ويظهر بهذا أن هذا الذي يعتاده اللغويون والتحويرون من السعي البليغ في أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعى باطل وعمل ضائع

الحكم الثالث في اسم الجنس : الحكم الثالث : الوجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن إما متحيز أو حال في المتحيز ؛ أو لا متحيز ولا حال في المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل ، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الأولين ، ثم إنه ثبت بالدليل أن المتحيزات متساوية في تمام ذواتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها ، فالأسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها ، هذا هو الحكم في الأكثر الاغلب ، وأما أحكام الاسماء المشتقة فهي أربعة : الحكم الاول : ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه ، بدليل أن المعلوم مشتق من العلم ، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم ، وكذا القول في المذكور والمرئي والمنسوع ، وكذا القول في اللائق والرامي . الحكم الثاني : شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال ، بدليل أن من كان كافرا ثم أسلم فإنه يصدق عليه أنه ليس بكافر ، وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق . الحكم الثالث : المشتق منه إن كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع ، مثل الكلام والقول والصلاة ، فإن الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء . الحكم الرابع : المفهوم من الضارب أنه شيء ما له ضرب ، فأما أن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام

## الباب السادس

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني ، وذكر الاحكام للفرعة على هذين القسمين . وفيه مسائل

المسئلة الاولى : في لفظ الاعراب وجهان : أحدهما أن يكون مأخوذاً من قولهم « أعرب عن نفسه » إذا بين ما في ضميره ، فان الاعراب إيضاح المعنى ، والثاني : أن يكون أعرب منقولاً من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الابهام ، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته

المسئلة الثانية : إذا وضع لفظ المساهية وكانت تلك المساهية مورداً لآحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ مورداً لآحوال مختلفة لتكون الآحوال المختلفة اللفظية دالة على الآحوال المختلفة المعنوية ، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالاً على أصل المساهية كان اختلاف آحواله دالاً على اختلاف الآحوال المعنوية ، فلك الآحوال المختلفة اللفظية الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف آحوال عارضة للمساهيات ، والدوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، هذا هو الحكم الأكثرى ، وإنما الذي يعرض لها الآحوال المختلفة هي الذات ، والألفاظ الدالة عليها هي الأسماء ، فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسم المسئلة الرابعة : إنما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين : الاول : أن الآحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات ، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الاخير منه ، فوجب أن تكون الدلالات الدالة على الآحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة . الثاني : أن اختلاف حال الحرف الاول والثاني من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة ، فلم يبق لقبول الآحوال الاعرابية إلا الحرف الاخير من الكلمة

المسئلة الخامسة : الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في أواخر الكلمات بدليل أنها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجودة فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة ، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس ، والاعراب حادثة معقولة لا محسوسة

المسئلة السادسة : إذا قلنا في الحرف : انه متحرك أو ساكن ، فهو مجاز ، لان الحركة

والسكون من صفات الاجسام ، والحرف ليس بحجم ، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف ، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة

المسئلة السابعة : الحركات إما صريحة أو مختلصة ، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة ، فالمفردة ثلاثة وهي : الفتحة ، والكسرة ، والضمة ، وغير المفردة ما كان بين بين ، وهي ستة لكل واحدة قسيان ، فلفتحه ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة ، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة ، والضمة على هذا القياس ، فالجُمُوع تسعة ، وهي اما مشبعة أو غير مشبعة ، فهي ثمانية عشر ، والتاسعة عشرة المختلصة ، وهي ما تكثرن حركة وإن لم يتميز في الحس لها مبدأ ، وتسمى الحركة المجهولة ، وبها قرأ أبو عمرو ( فتوبوا إلى بارئكم ) مختلصة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها

المسئلة الثامنة : لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات في العدد المذكور ، قال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية — وهو كليل — لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن ، قال : وحديثي أبو علي قال : دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسممها قبل ، فتعجبت منها وأتت هناك بأما فتكلمت أيضا بها ، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها

المسئلة التاسعة : الحركة الاعرابية متأخرة عن الحرف ، تأخرا بالزمان ، وبدل عليه وجهان : الاول أن الحروف الصلبة كالباء والتاء والذال وأمثالها إنما تحدث في آخر زمان حبس النفس وأول إرساله ، وذلك أن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم ، والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة . الثاني : أن الحروف الصلبة لا تقبل التثديد ، والحركة قابلة للتثديد ، فالحرف بالحركة لا يوجدان معا ، لكن الحركة لا تتقدم على الحرف ، فبقي أن يكون الحرف متقدما على الحركة

المسئلة العاشرة : الحركات أبعاض من حروف المد واللين ، وبدل عليه وجوه : الاول : أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فله طرفان ، ولا طرف لها في النقصان إلا هذه الحركات ، الثاني ، أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلينا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف ، الثالث : لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء منها بها لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم

يصح الاكتفاء بها منها ، بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم ، وبالمجمله فبأن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى ، فوجب حمل الكلام عليه

المسئلة الحادية عشرة : الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم ، وجائز عند آخرين ، لأن الحركة عبارة عن الصوت الذى يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف ، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال

الابتداء  
بالساكن

المسئلة الثانية عشرة : أثقل الحركات الضمة ، لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصليبتين الواصلتين الى طرفي الشفة ، وأما الكسرة فانه يمكن في تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يمكن فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكما دلت هذه المعالم النشربية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا ، واعلم أن الحال فيها ذكرناه يختلف بحسب أمزجة البلدان ، فان أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشتام الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشتام الكسرة والله أعلم

المسئلة الثالثة عشرة : الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرابية سميت بالرفع والنصب والجر أو الخفض والجزم ، وإن كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف

المسئلة الرابعة عشرة : ذهب قطرب الى أن الحركات البنائية مثل الاعرابية ، والباقون خالفوه ، وهذا الخلاف لفظي ، فان المراد من اتبائل ان كان هو القائل في المسألة فالحسن يشهد بأن الأمر كذلك وان كان المراد حصول اتبائل في كونها مستحقة بحسب الدوامل المختلفة فالمعقل يهده أنه ليس كذلك

المسئلة الخامسة عشرة : من أراد أن يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ، ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تتعصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ، ومن أراد التلفظ بالكسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا يحصل الا بانجرار اللحي الأسفل وانخفاضه ، فلا جرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوي يوجب الكسر ، وأما الجزم فهو القطع ، وأما أنه لم يسمى وقفا وسكونا فعلة ظاهرة

المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للأحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للأحوال الاعرابية ، ومنهم من جعل الأربعة الأول : أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو إعرابية ، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الاعرابية ، فتكون الأربعة الأولى بالنسبة الى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع

المسئلة السابعة عشر : أن سيويه يسميها بالمجاري ، ويقول : هي ثمانية وفيه سؤالان :  
 الاول : لم سمي الحركات بالمجاري فان الحركة نفسها المجري ، والمجرى موضع الجري ،  
 فالحركة لا تكون مجرى ؛ وجوابه انا بينا أن الذي يسمى ههنا بالحركة فهو في نفسه ليس بحركة  
 إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول ، فالتكلم لما انتقل من الحرف الصامت  
 إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده ، فلهذا السبب صحت  
 تسميته بالمجرى . السؤال الثاني : قال المازني : غلط سيويه في تسميته الحركات البنائية بالمجاري  
 لأن المجري إنما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة ، والمبني لا يزول عن حاله ، فلم يحز تسميته  
 بالمجاري ، بل كان الواجب أن يقال : المجاري أربعة وهي الأحوال الاعراية . والجواب  
 أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف ، فلم تكن تلك الأحوال  
 لازمة لها مطلقا

المسئلة الثامنة عشرة : الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل : بحركة أو  
 حرف تحقيقا أو تقديرا ، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة  
 أو سكون بعد أن كان موصوفا بغيرها ، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة  
 فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوي : الاعراب حالة معقولة لا محسوسة ، وأما قوله « باختلاف  
 العوامل » فاعلم أن اللفظ الذي تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبني ، وأما الذي يختلف آخره  
 فقسمان أحدهما : أن لا يكون معناه قابلا للأحوال المختلفة كقولك « أخذت المال من زيد »  
 فتكون « من » ساكنة ، ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، ثم تقول  
 « أخذت المال من ابنك » فتكون مكسورة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس  
 بأعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لا يقبل الأحوال المختلفة في المعنى ، وأما القسم الثاني  
 وهو الذي يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها — فذلك هو الاعراب

المسئلة التاسعة عشرة : أقسام الاعراب ثلاثة : الاول : الاعراب بالحركة ، وهي في  
 أمور ثلاثة : أحدها : الاسم الذي لا يكون آخره حرفا من حروف الدلة ، سواء كان أوله أو  
 وسطه معتلا أو لم يكن ، نحو رجل ، و وعد ، وثوب ، وثانها أن يكون آخر الكلمة واوا أو  
 ياء ويكون ما قبله ساكنا ، فهذا كالصحيح في تعاقب الحركات عليه ، تقول : هذا ظبي وغزو  
 ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك : كرسى وعدو لأن المدغم يكون ساكنا فسكون الياء  
 من كرسى والواو من عدو كسكون الباء من ظبي والزاي من غزو ، وثالثها : أن تكون الحركة

المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الأخير ياء، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون، وأما في النصب فإن الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى (أجيبوا داعي الله) القسم الثاني من الاعراب : ما يكون بالحرف، وهو في أمور ثلاثة : أحدها في الاسماء الستة مضافة، وذلك جامد أبيه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال، ورأيت أباه ومررت بأبيه، وكذا في البواقي، وثانيها «كلا» مضافا إلى مضمر، تقول : جامد كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما، وثالثها التثنية والجمع، تقول : جامد مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين. والقسم الثالث : الاعراب التقديرى، وهو في الكلمة التي يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التي قبلها فتحة، فأعراب هذه الكلمة في الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول : هذه زحاً ورأيت زحاً ومررت بزحاً

المسئلة العشرون : أصل الاعراب أن يكون بالحركة، لئنا ذكرنا أن الأصل في الاعراب أحل الاعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دلائل على الأحوال العارضة للمعنى، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثاني، وأما الصور التي جاء أعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات

المسئلة الحادية والعشرون : الاسم المعرب، ويقال له المتمكن، نوعان : أحدهما : النوع الاسم السويج ما يستوفى حركات الاعراب والتونين، وهو المنصرف والامكن، والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتونين ويحرك بالفتح في موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف، ويسمى غير المنصرف، والأسباب المانعة من الصرف تسعة فتي حصل في الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف، وهى : العلية، والتأنيث اللازم لفظا ومعنى، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه، والوصفية، والعدله والجمع الذى ليس عل زنة واحد، والتركيب، والمعجمة في الاعلام خاصة، والالف والتون المضارعان لآلئ التأنيث

المسئلة الثانية والعشرون : انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف ؛ لأن كل واحد منها فرع، والفعل فرغ عن الاسم، فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية، وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف، فهذه مقدمات أربع :

المقدمة الأولى في بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع ، أما بيان أن العملية فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يمكن إلا بفد صيرورته معلوما ، والشيء في الأصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما ، وأما أن التأنيت فرع فيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لمساهمة فانها تقع على الذكر من تلك المساهمة بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علاءة التأنيت ، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكل من الأنثى ، والكاملان مقصود بالذات ، والتانصص مقصود بالعرض ، وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل ، والفعل فرع للاسم ، وفرع الفرع فرع ، وأما أن الوصف فرع فلان الوصف فرع عن الموصوف ، وأما أن العدل فرع فلان العدول عن الشيء إلى غيره مسبوق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه ، وأما أن الجمع الذي ليس على زته واحد فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع ، لأنه لا يوجد إلا فيه ، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة ، وفرع الفرع فرع ، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع ، وأما أن المعجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع ، وأما أن الألف والنون في سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف والنون زائدان على جوهر الكلمة ، والزائد فرع ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية

المقدمة الثانية : في بيان أن الفعل فرع ، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين ، فوجب كونه فرعاً على المصدر

المقدمة الثالثة : أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابهاً للفعل في الفرعية ومخالفاً له في كونه اسماً في ذاته ، والأصل في الفعل عدم الاعراب كما ذكرنا ، فوجب أن يحصل في مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين ، وطريقة أن يبق إعرابها من أكثر الوجوه ، ويمنع من إعرابها من بعض الوجوه ، ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به

المسئلة الثالثة والعشرون : إنما ظهر هذا الأثر في منع التنوين والجر لاجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم ، فإذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله ، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب ، وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الأسماء مشابة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الأسماء

المسئلة الرابعة والعشرون : هذه الأسماء بعد أن سلب عنها الجر إما أن تكون ساكنة في

حال الجر أو تحرك ، والتحرك أولى ، تنبها على أن المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ، ثم نصب أول الحركات لآنا رأينا أن النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم ، فلم يبق هنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعاوضة

المسئلة الخامسة والعشرون : اتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام أو أضيف انصرف كقوله : مررت بالأحمر ، والمساجد ، وعمركم ، ثم قيل : السبب فيه أن الفعل لا تدخل عليه الألف واللام والاضافة عند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل ، قال عبد القاهر : هذا ضعيف ؛ لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل ، وهذه المعاني باقية عند دخول الألف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم : إنه زالت المشابهة وأيضا لحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الأسماء . ثم إنها تدخل على الأسماء مع أنها تبقى غير منصرفة ، والجواب عن الأول : أن الإضافة ولام التعريف من خواص الأسماء فإذا حصلتا في هذه الأسماء فهي وإن ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها ، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجه ، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى ، فإذا صار هذا المعارض معارضا بشئ آخر ضمف الممارض ، فعاد المقتضى عاملا عمله ، وأما السؤال الثاني فإجابته : أن لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية ، لأن لام التعريف والاضافة بضاد ان التنوين ، والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الإضافة وحرف التعريف

المسئلة السادسة والعشرون : لوسميت رجلا بأحمر لم تصرفه ، بالاتفاق ، لاجتماع العلية ووزن الفعل ، أما إذا نكرته فقال سيويه : لا أصرفه ، وقال الأخفش : أصرفه . واعلم أن الجمهور يقولون في تقرير مذهب سيويه على ما يحكى أن المازني قال : قلت للأخفش : كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل ؟ قال : لأن أصله الاسمية فقلت : فكذلك لا تصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية ، قال المازني : فلم يأت الأخفش بمقتنع ، وأقول : كلام المازني ضعيف ، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل في قوله « مررت بنسوة أربع » لأنه يكنى في عود الشئ إلى حكم الأصل أدنى سبب ، بخلاف المانع من الصرف ، فإنه على خلاف الأصل فلا يكنى فيه إلا السبب القوي ، وأقول : الدليل على صحة مذهب سيويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير

منصرف ، أما المقدمة الأولى فهي إنما تتم بتقرير ثلاثة أشياء : الأول : ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر ، والثاني الوصفية ، والدليل عليه أن العلم إذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم ، فإذا قيل «رب زيد رأيته» كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لازمة ، والثالث : أن الوصفية أصلية ، والدليل عليه أن لفظ الأجر حين كان وصفاً كان معناه الاتصاف بالجرمة ، فإذا جعل علماً ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم ، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له ، فالفهمان اشتراكاً في كون كل واحد منهما صفة إلا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة إضافية ، والقدر المشترك بينهما كونه صفة ، فثبت بما ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه

فان قيل : يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفاً فانه عند التنكير ينصرف مع أنه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم

قلنا إنه وإن صار عند التنكير وصفاً إلا أن وصفيته ليست أصلية لأنها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الآخر فانه كان صفة قبل ذلك ، والشيء الذي يكون في الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة كان أقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك ، فظهر الفرق

واحتج الاخفش بأن مقتضى الصرف قائم وهو الاسمية ، والعارض الموجود لا يصح معارضا ، لأنه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكراً ، والموصوف باق عند وجود الصفة ، فالعلية قائمة في هذه الحالة ، والعلية تنافي الوصفية ، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف . والجواب : أننا بينا بالدليل العقلي أن العلم إذا جعل منكراً صار وصفاً في الحقيقة فسقط هذا الكلام

المسئلة السابعة والعشرون : قال سيويه : السبب الواحد لا يمنع الصرف ، خلافاً للكوفيين ، حجة سيويه أن مقتضى الصرف قائم ، وهو الاسمية ، والبيان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الأصل . وحجة الكوفيين قولهم المقدم ، وقد قيل أيضاً : —

وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع

وجوابه أن الرواية الصحيحة في هذا البيت : يفوقان شيخي في مجمع

المسئلة الثامنة والعشرون : قال سيويه : ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحاً

واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء ، وما لا ينصرف غير مبنى ، وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرائية أو بنائية

المسئلة التاسعة والعشرون : — إعراب الأسماء ثلاثة : الرفع ، والنصب ، والجر ، وكل واحد منها علامة على معنى ، فالرفع علم الفاعلية ، والنصب علم المفعولية ، والجر علم الإضافة . وأما التوابع فاتها في حركاتها مساوية للتبوعات

المسئلة الثلاثون : — السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف إليه مرفوعا وجوه :-

( الأول ) : أن الفاعل واحد ، والمفعول أشياء كثيرة ، لأن الفعل قد يتعدى إلى مفعول واحد ، وإلى مفعولين ، وإلى ثلاثة ، ثم يتعدى أيضا إلى المفعول له ، وإلى الظرفين ، وإلى المصدر والحال ، فلما كثرت المقاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أنقل الحركات وهو الرفع ، حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال . ( الثاني ) : أن مراتب الموجودات ثلاثة : مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى ، وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف ، وهو درجة المفعول ، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتباره وهو المتوسط ، وهو درجة المضاف إليه ، والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجعلوا الرفع الذي هو أقوى الحركات للفاعل الذي هو أقوى الأقسام ، والفتح الذي هو أضعف الحركات للمفعول الذي هو أضعف الأقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف إليه الذي هو المتوسط من الأقسام

( الثالث ) : الفاعل مقدم على المفعول ؛ لأن الفعل لا يستغنى عن الفاعل ، وقد يستغنى عن المفعول ، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية ، فلا جرم أعطوه أنقل الحركات عند قوة النفس ، وجعلوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك

المسئلة الحادية والثلاثون : المرفوعات سبعة : الفاعل ، والمبتدأ ، وخبره ، واسم كان ، واسم ما ولا المشبهتين بليس ، وخبر ان ، وخبر لا التافية للجنس ، ثم قال الخليل الأصل في الرفع الفاعل ، والبواق مشبهة به ، وقال سيبويه : الأصل هو المبتدأ ، والبواق مشبهة به ، وقال الاخفش : كل واحد منهما أصل بنفسه ، واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ ، والأولوية تقتضى الأولوية : بيان الأول : أنك اذا قلت وضرب زيد بكرا ، باسكان المهملة لم يعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو أما اذا قلت و زيد

مرفوعات  
الفاعل وانتصاب  
للمفعول

أنواع  
للمرفوعات  
وأسماء

قائم ، باسكانهما عرفت من نفس اللفظين أن المبتدأ أيهما والخبر أيهما ، ثبت أن افتقار الفاعل الى الاعراب أشد ، فوجب أن يكون الاصل هو . ويان الثاني أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر ، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا ، أما لاشك أنه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا ، ثبت أن الرفع حق الفاعل ، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل في كونه مسندا إليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة ، وحجة سيويه : أننا نينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمل الفعلية ، فاعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية ، والجواب : أن الفعل أصل في الابتداء الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة ، وحيث يصير هذا الكلام دليلا للخليل

أنواع المفاعيل . المسئلة الثانية والثلاثون : المفاعيل خمسة ، لأن الفاعل لابد له من فعل وهو المصدر ، ولابد لذلك الفعل من زمان ، ولذلك الفاعل من عرض ، ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به ، وفي مكان ، ومع شيء آخر ، فهذا ضبط القول في هذه المفاعيل . وفيه مباحث عقلية : ( أحدها ) أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا « خلق الله العالم » فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك يتناقض كونه مخلوقا وان كان حادثا افقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل ( وثانيها ) : أن فعل الله يستغنى عن الزمان ، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل ( وثالثها ) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ، لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال

عامل نصب  
في المفعول

المسئلة الثالثة والثلاثون : اختلفوا في العامل في نصب المفعول على أربعة أقوال : الأول — وهو قول البصريين — أن الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول ، والثاني — وهو قول الكوفيين — أن مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول ، والثالث — وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين — أن العامل هو الفاعل فقط ، والرابع — وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين — أن العامل في الفاعل معنى الفاعلية ، وفي المفعول معنى المفعولية

حجة البصريين أن العامل لابد وأن يكون له تعلق بالمفعول ، وأحد الاسمين لا تعلق له بالآخر ، فلا يكون له فيه عمل البتة ، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل . حجة المخالف أن العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه

الأثر واحد ، قلنا : ذاك في الموجبات ، أما في المعرفات فمتنوع واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل ، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ، ولفظ الفعل مبين لهما ، وتعليل الحكم بما يكون حاصلًا في محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مبينًا له ، وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر : وهو أن الفعل أمر ظاهر ، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفي ، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

## الباب السابع

أمر به الفعل

في أعراب الفعل

اعلم أن قوله (أعوذ) يقتضى إسناد الفعل إلى الفاعل ، فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل

المسئلة الأولى : إذا قلنا في النحو فعل وفاعل ، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول لانا نقول « مات زيد » وهو لم يفعل ، ونقول من طريق النحو : مات فعل ، وزيد فاعله ، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان غير معين ، فاذا صرحنا بذلك الشيء الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بإيجاده واختياره كقولنا قام ، أولاً باختياره كقولنا مات ، فإن قالوا : الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول ، قلنا : إن صيغة الفعل من حيث هي تقتضى حصول ذلك المصدر لشيء ما هو الفاعل ، ولا تقتضى حصوله للمفعول ، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول

تقديم الفعل

المسئلة الثانية : الفعل يجب تقديمه على الفاعل ، لأن الفعل — اثباتاً كان أو نفيًا — يقتضى أمراً ما يكون هو مسنداً إليه ، لحصول ماهية الفعل في الذهن يستلزم حصول شيء يستند الذهن ذلك الفعل إليه ، والمتنقل إليه متأخر بالرتبة عن المتنقل عنه ، فلما وجب كون الفعل مقدماً على الفاعل في الذهن وجب تقدمه عليه في الذكر ، فإن قالوا : لا نجد في العقل فرقاً بين قولنا « ضرب زيد » وبين قولنا « زيد ضرب » قلنا : الفرق ظاهر ، لانا إذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باستناد معنى آخر إليه ، أما إذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزمت منه حكم الذهن باستناد هذا المفهوم إلى شيء ما ، إذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا

« ضرب زيد » فقد حكم الذهن باستناد مفهوم ضرب الى شيء ، ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذى تقدم ذكره ، فحينئذ قد أخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذى استند الذهن بمفهوم ضرب اليه ، وحينئذ يصير قولنا : زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ

ارتباط الفعل  
بافعال

المسئلة الثالثة : قالوا : الفاعل كالجزء من الفعل ، والمفعول ليس كذلك ، وفي تقريره وجوه : الاول : أنهم قالوا ضربت فاستكنوا لام الفعل لثلا يجتمع أربع متحركات ، وهم يحترزون عن ثوابها في كلمة واحدة ، وأما بقرة فانما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة ، واحتملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك ؛ وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل ، وان المفعول منفصل عنه ، الثاني : أنك تقول : الزيدان قلما أظهرت الضمير للفاعل ، وكذلك اذا قلت زيد ضرب ويجب أن يكون الفعل مسند الى الضمير المستكن طردا للباب ، والثالث : وهو الوجه العقلي — أن مفهوم قولك ضرب هو أنه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى ، فذلك الشيء الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب ، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل

الاحياء  
قبل الذكر

المسئلة الرابعة : الاضمار قبل الذكر على وجوه : أحدها : أن يحصل صورة ومعنى ، كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور أنه لا يجوز لأنك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجب ازالته عنه ، وإذا كان كذلك كانت الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر ، وأما قول النابتة : —

جزى ربه عنى عدى بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل  
لجوابه : أن الهاء عائدة الى مذكور متقدم ، وقال ابن جنى : وأنا أجزى أن تكون الهاء في قوله ربه عائدة على عدى خلا للجماعة ، ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص ، وأقول : الاول في تقريره أن يقال : الفعل من حيث أنه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغنى عن المفعول ، وذلك لأن الفاعل هو المؤثر ، والمفعول هو القابل ، والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر ، أقصى ما في الباب ان يقال ان الفاعل مؤثر ، والمؤثر أشرف من القابل ، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه ، لانا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والى القابل معا ، واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز تقديم المفعول على الفاعل

القسم الثاني : وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لافي المعنى ؛ وهو كقولك ضرب غلامه زيد : فغلامه مفعول ، وزيد فاعل ، ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل ، إلا أنه وإن تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى

والقسم الثالث : وهو أن يقع في المعنى لا في الصورة ، كقوله تعالى ( وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات ) فهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة ، لكنه حاصل في المعنى ، لأن الفاعل مقدم في المعنى ، ومتى صرح بتقديمه لازم الاضمار قبل الذكر

إظهار الفاعل  
والضمار

المسئلة الخامسة : الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد ، وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ، ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب ، فتتوى في ضرب فاعلا وتعمل الجملة خبرا عن زيد ، ومن اضمار الفاعل قولك إذا كان غدا فأنتي ، أي : إذا كان ما نحن عليه غدا

قد يحذف  
الفعل

المسئلة السادسة : الفعل قد يكون مضمرا ، يقال : من فعل ؟ فتقول : زيد ، والتقدير فعل زيد ، ومنه قوله تعالى ( وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ) والتقدير وإن استجارك أحد من المشركين

التنازع  
في العمل

المسئلة السابعة : إذا جاء فعلا ن معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لأن يكون معدولا لهما فهذا على قسمين ، لأن الفعلين : أما أن يقتضيا عملين متشابهين ، أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا ، أو أكثر فهذه أقسام أربعة القسم الأول : أن يذكر فعلا ن يقتضيان عملا واحدا ، ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا ، كقولك : قام وقعد زيد ، فزعم الفراء أن الفعلين جميعا عاملان في زيد ، والمشهور أنه لا يجوز ؛ لأنه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، والاقرب راجح بسبب القرب ، فوجب حالة الحكم عليه ، وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلمتين يمتنع في المؤثرات ، أما في المعارف المجازة ، وأجيب عنه بأن المعارف يوجب المعرفة ، فيعود الأمر إلى اجتماع المؤثرين في الأثر الواحد القسم الثاني : إذا كان الاسم غير مفرد ، وهو كقولك : قام وقعد أخواك ، فهنا إما أن ترفعه بالفعل الأول ، أو بالفعل الثاني ، فإن رفعت به الأول قلت : قام وقعد أخواك ، لأن التقدير قام أخواك وقعدا ، أما إذا عملت الثاني جعلت في الفعل الأول ضمير الفاعل ، لأن الفعل لا يخلو من فاعل مضمرا أو مظهرا ، تقول : قاما وقعد أخواك ، وعند البصريين أعمال الثاني أولى ، وعند الكوفيين أعمال الأول أولى ، حجة البصريين أن أعمالها معا تمتنع ، فلا بد من

أعمال أحدهما ، والقرب مرجح ، فأعمال الأقرب أولى ، وحجة الكوفيين أنا إذا أعلننا الأقرب وجب إسناد الفعل المتقدم الى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه

القسم الثالث : ما إذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين ، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا ، فيقول البصريون إن أعمال الأقرب أولى ، خلافا للكوفيين ، حجة البصريين وجوه الاول : قوله تعالى ( آتوني أفرغ عليه قطرا ) فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضى مفعولا : فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني أو أفرغ ، والاول باطل ، وإلا صار التقدير آتوني قطرا ، وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ، ولما لم يكن كذلك علنا أن الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ : الثاني : قوله تعالى ( هاؤم افرؤا كناية ) فلو كان العامل هو الابعد لقليل هاؤم افرؤه ، وأجاب للكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز أعمال الأقرب ، وذلك لاتزاع فيه ، وإنما النزاع في أنا نحوز أعمال الأبعد ، وأتم تمنعونه وأيسر في الآية ما يدل على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ما جاني من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ، ثم يرجح الجار لانه هو الأقرب . الحجة الرابعة أن أعمالها وإعمالها لا يحوز ، ولا بد من الترجيح ، والقرب مرجح ، فأعمال الأقرب أولى

واحتج الكوفيون بوجوه : الاول أنا بينا أن الاسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو مجموعا فأعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يحوز ، فوجب القول بأعمال الاول هناك ، فإذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الامر كذلك طردا للباب ، الثاني : أن الفعل الاول وجد معمولا غالبا عن العائق ، لأن الفعل لا بد له من مفعول ، والفعل الثاني وجد المعمول بعد أن عمل الاول فيه ، وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم أن أعمال الخالي عن العائق أولى من أعمال العامل المقرون بالعائق

القسم الرابع : إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجموعا فإن أعملت الفعل الثاني قلت ضربتي وضربتي الزيدان وضربت وضربني الزيدون ، وإن أعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين

المسئلة الثامنة : قول امرئ القيس : —

فلو أن ما أسمى لادنى معيشة كفتاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنها أسمى لمجد مؤثّل وقد يدرك المجد المؤثّل أمثيالي

فقوله كفاني ولم أطلب ليسا متوجهين الى شيء واحد ، لأن قوله كفاني موجه الى قليل من المال ، وقوله ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال ، والاعتبار التقدير فلو أن ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لاتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما أسعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، فثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم أطلب الملك ، وعلى هذا التقدير فالعلان غير متوجهين الى شيء واحد ، ولتكشف بهذا القدر من علم العرية قبل الخوض في التفسير

القسم الثاني من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

في المباحث الثقلية والعقلية ، وفيه أبواب : —

## الباب الأول

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

وقت قراءة  
الاستعاذة

المسئلة الأولى : اتفق الاكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة ، وعن النخعي أنه بعدها ، وهو قول داود الاصفهاني ، وإحدى الروایتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بنهاها وقال ( آمين ) فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله ، والاولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات ، وسبحان الله بكرة وأصيل ثلاث مرات ، ثم قال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه

واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزء ، والجزء متأخر عن الشرط ، فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ، ثم قالوا : وهذا موافق لما في العقل ، لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم ، فلودخله العجب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها إعجاب المرء بنفسه ، فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعذ من الشيطان ، لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن المراد من قوله تعالى ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ) أي إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ ، كما في قوله تعالى ( إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ) والمعنى

إذا أردتم القيام الى الصلاة ، لأنه يقال : ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل ،

أما جمهور الفقهاء فقالوا : لا شك أن قوله (فاذا قرأت القرآن فاستعذ ) يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت ، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي روي ، وبما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ، أن المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة ، قال تعالى : ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ) وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب

وأقول : هنا قول ثالث : وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر ، وبعدها بمقتضى القرآن ، جمعا بين الدليلين بقدر الامكان

المسئلة الثانية : قال عطاء : الاستعاذة واجبة لكل قراءة ، سواء كانت في الصلاة أو في غيرها . وقال ابن سيرين : إذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفي في إسقاط الوجوب وقال الباقر : إنها غير واجبة

حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الأعرابي الاستعاذة في جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول : إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة ، فلا يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه : الأول : أنه عليه السلام واظب عليه ، فيكون واجبا أنموذ تعالى ( واتبعوه )

الثاني : أن قوله تعالى ( فاستعذ ) أمر ، وهو للوجوب ، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءة ، لأنه تعالى قال ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ) وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل ، والحكم يتكرر لأجل تكرار العلة

الثالث : أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم ، لأن قوله ( فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) مشعر بذلك ، ودفع شر الشيطان واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة

الرابع : أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة ، فهذا ما لخصناه في هذه المسئلة المسئلة الثالثة : التعوذ مستحب قبل القراءة عند الأكثرين . ، وقال مالك لا يتعوذ في

المكتوبة ويتعوذ في قيام شهر رمضان ، لنا الآية التي تلونها ، والخبر الذي رويناه ، وكلاهما يفيد الوجوب ، فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من التنب

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه في الام : روى أن عبيد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ : وعن أبي هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فان جهر به جاز ، وان أسر به أيضا جاز وقال في الاملاء : ويجهر بالتعوذ ، فان أسر لم يضر ، بين أن الجهر عندهما أولى ، وأقول : الاستعاذة إما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة ، فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وان ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، الا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح أتم ، لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ، ولأن الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية ، والاصل هو عدم المسئلة الخامسة : قال الشافعى رضى الله عنه في الام : قيل انه يتعوذ في كل ركعة ، ثم قال : والذي أقوله إنه لا يتعوذ الا في الركعة الأولى ، وأقول : له أن يحتج عليه بأن الاصل هو عدمه ، وما لأجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ) وكلمة إذا لا تفيد العموم ، ولقائل أن يقول : قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة ، والله أعلم

المسئلة السادسة : أنه تعالى قال في سورة النحل ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال في سورة أخرى ( انه هو السميع العليم ) وفي سورة ثالثه ( انه سميع عليم ) فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعى : واجب أن يقول ، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبي حنيفة ، قالوا : لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وهو وافق أيضا لظاهر الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم ، وقال أحمد : الاولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين ، وقال بعض أصحابنا الاولى أن يقول : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، لأن هذا أيضا جمع بين الآيتين ، وروى البيهقي في كتاب السنن بإسناده عن أبي سعيد الخدري أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقال الثوري والأوزاعي : الاولى أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، ثم قال : قل ( بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق )

هل يسر  
بالتعوذ ويجهر

هل يتعوذ  
في كل ركعة

صيح الاستعاذة

هل التعوذ  
للقراءة أو للصلاة

وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق في الله ، والتسمية توجه القلب الى هبة جلال الله ، والله الهادي

المسئلة السابعة : التعوذ في الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة ؟ عند أبي حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة ، وعند أبي يوسف أنه لأجل الصلاة ، ويتفرع على هذا الأصل فرعان : الفرع الاول : أن المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا ؟ عندهما لا يتعوذ ، لانه لا يقرأ ، وعنده يتعوذ ، وجه قولهما قوله تعالى ( فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) علق الاستعاذة على القراءة ، ولا قراءة على المفتدى ، فلا يتعوذ ، ووجه قول أبي يوسف أن : التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة ، الفرع الثاني : إذا افتتح صلاة العيد فقال : سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول : أعزذ باقه ثم يكبر أم لا ؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات

وبقى من مسائل الفتاوى أشياء نذكرها هنا

السنة  
في القراءة

المسئلة الثامنة : السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل ، لقوله تعالى ( ورتل القرآن ترتيلا ) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبيته ظاهرة ، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ ، وأفهم غيره تلك المعاني ، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم ، فكان الترتيل أولى ، فقد روى أبو داود بإسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يقال لصاحب القرآن اقرأ وأرق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا » قال أبو سليمان الخطابي : جاء في الآثار أن عدد آي القرآن على عدد درج الجنة ، يقال للفقاري : اقرأ وأرق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن ، فن استوفى قراءة جميع آي القرآن استولى على أقصى الجنة

المسئلة التاسعة : إذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد في القراءة ، روى أبو داود عن البراء بن عازب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم »

المسئلة العاشرة : المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالطاء لا يبطل الصلاة ، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر ، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق ، بيان المشابهة من وجوه : الاول : أنهما من الحروف المجهورة ، والثاني : أنهما من الحروف الرخوة ، والثالث : أنهما من الحروف المطبقة ، والرابع : أن الطاء وإن كان مخرجه من بين طرف

اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس إلا أنه حصل في الضاد انبساط لأجل رعاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء، والخامس : أن التطق يحرف الضاد بخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام : « أنا أنصح من نطق بالضاد » ثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي أزمانه الصحابة ، لا سيما عند دخول العجم في الاسلام ، فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف

المسئلة الحادية عشرة : اختلفوا في أن اللام المغلظة هل هي من اللغات الفصيحة أم لا ، ويتدبر أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لأن الانتقال من الكسرة إلى التلظظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان ، فوجب فيه عن هذه المسئلة

لا يجوز الصلاة  
بالتأذنة

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز في الصلاة قراءة القرآن بالوجه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو يضم اللام من لله ، لأن الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة إلى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن ، إلا أنا عدنا عن هذا الدليل في جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها في الصلاة على أصل المنع

المسئلة الثالثة عشرة : اتفق الأكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال : وذلك لأننا نقول : هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون ، فإن كان الأول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراءات وسوى بينها في الجواز ، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر ، فوجب أن يكون الناهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للنفسق إن لم يلزمهم التكفير ، لكننا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ، ويحمل الناس عليها ويمتنع من غيرها ، فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه . وأما إن قلنا إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الأحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين ، وذلك باطل بالإجماع ، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، ويجوز القراءة بكل واحد منها ، وبعضها من باب الأحاد وكون بعض القراءات من باب الأحاد لا يقتضى خروج القرآن بكتيبته عن كونه قطعيا ، والله أعلم

## الباب الثاني

في المباحث العقلية للشيخ محمد بن قنبر (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن الكلام في هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعبد ، والمستعاذ به والمستعاذ منه ، والشئ الذي لأجله تحصل الاستعاذة  
الركن الأول : في الاستعاذة ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : في تفسير قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فقول :  
قوله « أعوذ » مشتق من العوذ ، وله معنيان : أحدهما : الالتجاء والاستجارة : والثاني :  
الاتصاف يقال « أطيب اللحم عوده » وهو ما التصق منه بالعظم ، فعلى الوجه الأول معنى قوله  
أعوذ بالله أى : ألتجئ إلى رحمة الله تعالى وعصمته ، وعلى الوجه الثاني معناه ألتصق بنفسى  
بفضل الله وبرحمته

وأما الشيطان فقيه قولان : الأول أنه مشتق من الشطن ، وهو البعد ، يقال : شطن دارك  
أى بعد ، فلاجرم سعى كل متعبد من جن وإنس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد ، قال الله  
تعالى ( وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ) فجعل من الانس شياطين ،  
وركب عمر برفونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلايزداد إلا تبخترا فقول عنه وقال : ما  
حملتموني الا على شيطان . والقول الثاني أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط إذا بطل ،  
ولما كان كل متعبد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سعى شيطانا

وأما الرجيم فعنه المرجوم ، فهو فعيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أى مخضوب  
ورجل لعين ، أى ملعون ، ثم في كونه مرجوما وجهان : الأول : أن كونه مرجوما كونه  
ملعونا من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى ( اخرج منها فانك رجيم ) واللعن يسمى رجما ، وحكى  
الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له ( لئن لم تنته لارجنك ) قيل عني به الرجيم  
بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا ( لئن لم تنته يانوح لتكون من المرجومين )  
وفي سورة يس ( لئن لم تنتهوا لارجنكم ) والوجه الثاني أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوما  
لأنه تعالى أمر الملائكة برى الشياطين بالشهب والثواب طردا لهم من السموات ، ثم وصف  
بذلك كل شرير متعبد

وأما قوله (إن الله هو السميع العليم) ففيه وجهان: الأول: أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية في قلب الإنسان، ولا يطلع عليها أحد، فكان العبد يقول: يا من هو على هذه الصفة التي يسمع بها كل مسموع، ويعلم كل سر خفي أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها، وأنت القادر على دفعها عني، فادفعها عني بفضلك؛ فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الأذكار، الثاني: أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن، وهو قوله تعالى (وإما يزعجكم من الشيطان نزغ فاستمذ بالله انه سميع عليم) وقال في حم السجدة (انه هو السميع العليم)

المسئلة الثانية: في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة: اعلم أن الاستعاذة لا تتم الا بلم وحال وعمل، أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية، وإن الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه، فإذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في القلب، وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له، ثم إن حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة أخرى في القلب وصفة في اللسان، أما الصفة الحاصلة في القلب فهي أن يصير العبد مريدا لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بأفضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التي في اللسان فهي أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى، وذلك الطلب هو الاستعاذة، وهو قوله (أعوذ بالله) إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم في الاستعاذة هو علمه بالله، وعلمه بنفسه: أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات، فانه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا، ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والافربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد، ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا، إذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان في الاستعاذة فائدة، ولا بد أيضا وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تسكن الرغبة قوية في الاستعاذة بالله، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعني بالتوحيد المطلق أن يعلم أن مدير العالم واحد، وأن يعلم أيضا أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه، إذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن في الاستعاذة بالغير فائدة، ثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف

عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ومن الناس من يقول : لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات ، بل الانسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول : أعوذ بالله على سبيل الاجال ، وهذا ضعيف جدا لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه في قوله (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فيتقدير أن لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر ، وكان داخلا تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عياعلى أبيه ، وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام ، وأن يعلم أيضا أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار مشاهدا لها متيقنا فيها وجب أن يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع ، وحينئذ يحصل في قلبه الطلب ، وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب ، وذلك هو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة أن الصادر عن الانسان إما العمل وأما العلم ، وهو في كلا البابين في الحقيقة في غاية العجز ، أما العلم فما أشد الحاجة في تحصيله إلى الاستعاذة بالله ، وفي الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ، ويدل عليه وجوه

الحجة الأولى : أننا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ، ولم يعرفوا الجواب عنها ، بل أصرروا عليها وظنوها علما يقينيا ويرها ناجيا ، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها ، وإذا جاز ذلك على بعض الناس تجاز على الكل مثله ، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف في الأديان والمذاهب ، وإذا كان الأمر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والافئذ الذي يتخلص بسفينته فكره من أمواج الضلالات ودياجي الغلطات ؟

الحجة الثانية : أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح ، وإن أخذ لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر ، فلو كان الأمر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك بل نجد المحققين في جنب المبطلين كالشمرة البيضاء في جلد ثور أسود علما أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا بإعانة إله الأرض والسموات

الحجة الثالثة : أن القضية التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فاته لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فتقول : ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة ، فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها ؛ وقد فرضناه متوقفا فيها ، هذا خلف ، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضرا في عقله فهل يمكنه طلبه ، أو لا يمكنه طلبه ، والاول باطل ؛ لأنه إن كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه . لأن طلب الشيء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به ، وإن كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضرا في ذهنه فكيف يطلبه تحصيل الحاصل ؟ وأما إن كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلة تلك الحيرة ، وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة

الحجة الرابعة : أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام ( وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ) فهذا الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة ، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم ، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التي يجربها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضا كذلك ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية ، وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة ، والشهوة والغضب ، والقوى الطبيعية السبع ، وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس ، إلا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد ، واعتبر ذلك بالقوة الباصرة ؛ فإن الأشياء التي تقوى القوة الباصرة على إدراكها أمور غير متناهية ، ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص في القلب ، وذلك الأثر يجرب القلب من أوج عالم الروحانيات إلى حضيض عالم الجسمانيات ، وإذا عرف هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلاقات أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات إلا بإغاثة الله تعالى وإغاثنه ، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهاث نقصانات العبد ولا نهاية لكل الحرماناته وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعاذة بالله واجبة في كل الأوقات ؛ فلهذا السبب يجب علينا في أول كل قول وعمل ومبدأ أكل لفظة ولحظة أن نقول ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

الحجة الخامسة : أن الذات الحاصلة في هذه الحياة العاجلة قسيان : أحدهما : الذات الحسية والثاني : الذات الخيالية ، وهي لذة الرياسة ، وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك الذات ولم يزاوئها لم يكن له شغور بها ، وإذا كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذبحا ، وإذا حصل الالتئاذ بها فوبت رغبته فيها ، وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر فى تحصيل اللذات والطيبات وصل فى شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك ، فالخاص أن الانسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة فى تحصيل الزائد عليها ، وإذا كان لا نهاية لمراتب الكالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص ، وكما أنه ل يمكن تحصيل الكالات التى لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب ، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ، ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال : ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

الحجة السادسة : فى تقرير ما ذكرناه قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وقوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقول موسى لقومه ( استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين ) وفى بعض الكتب الإلهية « إن الله تعالى يقول : وعزى وجلالى ، لأظعن أمل كل مؤمل غيرى باليأس ، ولألبسنه ثوب المسئلة عند الناس ، ولأخينته من قربى ، ولأبعدنه من وصلى ، ولأجملته متفكرا حيران يؤمل غيرى فى الشدائد والشدائد يدي ، وأنا الحى القيوم ، وبرجو غيرى ويطرق بالفكر أبواب غيرى ويدي مفاتيح الأبواب وهى مغلفة وبابى مفتوح لمن دعانى »

مذهب الجبرية  
فى الاستعاذة

المسئلة الثالثة : فى أن الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة : قوله (أعوذ بالله) يبطل القول بالجبر من وجوه : -

الأول : أن قوله ( أعوذ بالله ) اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ، ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لا تمتنع كون العبد فاعلا لأن تحصيل الحاصل محال ، وأيضا فاذا خلقه الله فى العبد امتنع دمه ، وإذا لم يخلق الله فيه امتنع تحصيله ، فثبت أن قوله ( أعوذ بالله ) اعتراف بكون العبد موقدا لأفعال نفسه

والثانى : أن الاستعاذة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالفا للامور التى منها يستعاذ ، أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ بالله من الله فى عين ما يفعله الله

والثالث : أن الاستعاذة بالله من المعاصى تدل على أن العبد غير راض بها ، ولو كانت المعاصى تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها ، لما ثبت بالاجماع

أن الرضا بقضاء الله واجب

والرابع : أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تمقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان ، أما إذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان في وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان ، بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى ، لأنه لا شر إلا من قبله الخامس : أن الشيطان يقول إذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) قلت ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) وقلت ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) فع هذه الأعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك أن تدمني وتلعني ؟

السادس : جعلتني مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر مني أولا بسبب جرم صدر مني ؟ فان كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثاني فهذا محض الظلم ، وأنت قلت ( وما الله يريد ظلما للعباد ) فكيف يليق هذا بك ؟

فان قال قائل : هذه الاشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر ، وأنا لا أقول بالجبر ، ولا بالقدر ، بل أقول : الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب فنقول : هذا ضعيف ، لأنه إما أن يكون لقدرة العبد أثر في الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون ، فان كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال ، وإن كان الثاني فهو الجبر المحض ، والسؤال المذكورة واردة على هذا القول ، فكيف يعقل حصول الوسوسة قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التي ألزمتوها علينا فهي بأسرها واردة عليكم من وجهين :-

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فان كان الأول فالجبر لازم ، وإن كان الثاني فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على المرجح ، أولا يتوقف ، فان كان الأول فعاقل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع ، وعندما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع ، وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه ، وأما الثاني - وهو أن يقال : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين : الأول : أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفي الممكن على

الآخر على وجود المرجح ، والثاني : أن على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ، ولا يكون صادرا عن العبد ، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض ، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم

الوجه الثاني في السؤال : أنكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ووقوع الشيء على خلاف علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا ، وذلك محال ، والمقتضى إلى المحال محال ، فكان كل ما أوردتموه علينا في القضاء والقدر لازما عليكم في العلم لزوما لا جراب عنه

الاستعاذة  
تبطل قول القدوة

الأول : أن المطلوب من قولك ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير ، أو على سبيل القهر والجبر : أما الأول فقد فله ، ولما فله كان طلبه من الله محالا ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وأما الثاني فهو غير جائز لأن الاجاء ينافي كون الشياطين مكلفين ، وقد ثبت كونهم مكلفين . أجابت المعتزلة عنه فقالوا : المطلوب بالاستعاذة فعل اللطاف التي تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح ، لا يقال : فذلك اللطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة في الطلب : لا نقول : إن من اللطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء ، فلولا تقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله . أجاب أهل السنة عن هذا السؤال بأرب فعمل تلك اللطاف إما أن يكون له أثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، أو لا أثر فيه ، فإن كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع ، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم ، وهو جمع بين التقيضين ، وهو محال ، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب ، وذلك يبطل القول بالاعتزال ، وأما أن لم يحصل بحسب فعل تلك اللطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة أثر ، فيكون فعلها عبثا محضا ، وذلك في حق الله تعالى محال

الوجه الثاني : أن يقال : إن الله تعالى إما أن يكون مريدا لإصلاح حال العبد ، أو لا يكون ، فإن كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد ، أو لا يتوقع ، فإن توقع منه إفساد العبد مع أن الله تعالى مريدا لإصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد ؟ وأما إن كان لا يتوقع من الشيطان إفساد العبد فأبى حاجة للعبد إلى الاستعاذة منه ؟ وأما

إذا قيل : إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان

الوجه الثالث : أن الشيطان إما أن يكون مجبورا على فعل الشر ، أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا ، فإن كان الأول فقد أجبره الله على الشر ، وذلك يقدح في قولهم : إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير ، وإن كان الثاني — وهو أنه قادر على فعل الشر والخير — فهذا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى ، وإذا كان كذلك فأى فائدة في الاستعاذة

الوجه الرابع : هب أن البشر إنما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان ، فالشيطان كيف وقع في المعاصي ؟ فإن قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التنسلل ، وإن قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لأجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر ؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان ، وإن قلنا إنه تعالى سلب الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيصه بمزيد الثقل والاضرار وذلك يتنافى كون الإله رحما ناصرا لعباده

الوجه الخامس : أن الفعل المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع ، فلا فائدة في الاستعاذة منه ، وإن كان غير معلوم الوقوع كان يمتنع الوقوع ، فلا فائدة في الاستعاذة منه

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله ( أعوذ بالله ) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله ، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم : « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك »

الركن الثاني المستعاذ به : واعلم أن هذا ورد في القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما أن يقال ( أعوذ بالله ) والثاني أن يقال ( أعوذ بكلمات الله ) أما قوله أعوذ بالله فيناه إنما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله وأما قوله ( أعوذ بكلمات الله التامات ) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) والمراد من قوله « كن » ففاز قدرته في الممكنات ، وسريان مشيئته في الكائنات ، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ، ولا شك أنه لا تحسن الاستعاذة بالله إلا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ، وأيضا فالجملانيات لا يكون حدونها إلا على سبيل الحركة ، والخروج

من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا ، وأما الروحانيات فأنما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان حصولها شبيها بحديث الحرف الذي لا يوجد إلا في الآن الذي لا ينقسم ، فلهذه المشابهة سميت نقاذ قدرته بالكلمة ، وأيضاً ثبت في علم المقولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام ، وأنما هي المديرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى ( فالمدبرات أمراً ) فقوله ( أعوذ بكلمات الله التامات ) استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة ، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة

ثم هننا دقيقة ، وهي أن قوله ( أعوذ بكلمات الله التامات ) إنما يحسن ذكره إذا كان قد بقي في نظره التفات إلى غير الله ، وأما إذا تغلغل في بحر التوحيد ، وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود أحداً إلا الله تعالى ؛ لم يستعذ إلا بالله ، ولم يلجأ إلا إلى الله ، ولم يقول إلا على الله ، فلا جرم يقول ( أعوذ بالله ) و ( أعوذ من الله بالله ) كما قال عليه السلام « وأعوذ بك منك » واعلم أن في هذا المقام يكون العبد مشتغلاً أيضاً بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فإذا ترقى العبد عن هذا المقام وفقى عن نفسه وفقى أيضاً عن فئاته عن نفسه فهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله ويصير مستغرقاً في نور قوله ( بسم الله ) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال « وأعوذ بك منك » ترقى عن هذا المقام فقال « أنت يا أنيت على نفسك »

الركن الثالث من أركان هذا الباب المستعيز : واعلم أن قوله ( أعوذ بالله ) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك ، وهذا غير مختص بشخص معين ، فهو أمر على سبيل العموم ؛ لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء ، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعيزاً بالله ، فالأول : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال ( رب اني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لك به علم ) فعند هذا أعطاه الله خلعتين ، السلام والبركات ، وهو قوله تعالى ( قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك ) والثاني : حكى عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال ( معاذ الله أنه ربي أحسن مثواي ) فأعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفسحاش حيث قال ( لنصرف عنه السوء والفحشاء ) والثالث : قيل له ( خذ أحداً من مكانه ) فقال ( معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده ) فأكرمه الله تعالى بقوله ( ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً ) الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذبح البقرة

للمستعيز

قال قومه (أنتخذنا همزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين لإزالة  
 الدثمة وإحياء القتيل فقال (قلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته) الخامس  
 أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (ولإني عنذ بربي وربكم أن ترجون) وقال في آية أخرى (إني  
 عنذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فأنفي عدوم  
 وأورثهم أرضهم وديارهم، والسادس: أن أم مريم قالت (واني أعيدها بك وذريتها من  
 الشيطان الرجيم) فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا  
 حسنا) والسابع: أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل في صورة بشر يتعدها في الخلوة  
 (قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا) فوجدت نعمتين ولما من غير أب وتزيه الله  
 إياها بلسان ذلك الولد عن سوءه وهو قوله (إني عبد الله) الثامن: أن الله تعالى أمر محمدا  
 عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال (قل رب أعوذ بك من همزات  
 الشياطين، وأعوذ بك رب أن يحضرون) وقال (قل أعوذ برب الفلق) و (قل أعوذ برب  
 الناس) والتاسع: قال في سورة الاعراف (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين  
 وإنما ينزغك الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم) وقال في حم السجدة (ادفع بالتي هي  
 أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) إلى أن قال (وأما ينزغك من الشيطان  
 نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) فهذه الآيات دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا  
 أبدا في الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن

وأما الأخبار فكثيرة: الخبر الأول: عن معاذ بن جبل قال: استب رجلان عند النبي  
 صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه: فقال عليه السلام «إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنهم ماذاك،  
 وهي قوله وأعوذ بالله من الشيطان الرجيم» وأقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه:  
 الأول: أن الانسان يعلم أن عليه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا، وأنه إنما يمكنه أن  
 يعرف ذلك القليل بمدد العقل، وعند الغضب يزول العقل، فكل ما يفعله ويقول لم يكن  
 على القانون الجيد، فإذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك  
 الافعال وتلك الأقوال، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع  
 الأفات، فلا جرم يقول أعوذ بالله. الثاني: أن الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه  
 ولا من جانب خصمه، فإذا علم ذلك يقول: أفوض هذا الواقعة إلى الله تعالى، فإذا كان الحق  
 من جهتي فله يستوفيه من خصمي، وإن كان الحق من جانب خصمي فالأولى أن لا أطلبه،

وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله . الك : أن الانسان إنما يغضب اذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم ، فاذا استحضر في عقله أن إله العالم أقوى وأقدر مني ثم إني عصيته مرات وكرات وأنه بفضلته تجاوز عني فالأولى أن أتجاوز عن هذا المفضوب عليه ، فاذا أحضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله ، وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ( إن الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ) والمعنى أنه اذا تذكر هذه الأسرار والمعاني أبصر طريق الرشد فترك اليراع والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى

والخبر الثاني : وروى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر ، وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسي ، فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ، ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة »

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله ( أعوذ بالله ) مشاهدة لكلال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكلال الله وجلاله وعظمته ، وكال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين

الخبر الثالث : روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من استعاذ في اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكا يزود عنه الشيطان »

قلت : والسبب فيه أنه لما قال ( أعوذ بالله ) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان عله ، واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمر به النفس ، ولم يقدم على الأعمال التي تدعوه نفسه اليها ، والشيطان الأكبر هو النفس ، ثبت أن قراءة هذه الكلمة تزود الشيطان عن الانسان

والخبر الرابع : عن خولة بنت حكيم عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال « من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل » قلت : والسبب فيه أنه ثبت في العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحية فوق كثرة الأشخاص الجسائية ، وأن السحوات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلوات والسلام « أطت السماء ، وحق لها أن تنطق ، ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأنهر والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة ، فإذا قال الرجل ( أعوذ بكلمات الله التامة ) فقد استعاذ بتلك الأرواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة ، وأيضا كلمات الله هي قوله « كن » وهي عبارة عن القدرة التافهة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء .

والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا فرغ أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فأنها لا تضر » وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عيده ، ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه

والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما ، ويقول « أعيدكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل عين لامة » ويقول : « كان أبي إبراهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق عليهما السلام » الخبر السابع : أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها قالت أعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام : عدت بمعاذ فالحق بأهلك واعلم أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القاتل ، وإنما التفاته إلى القول ، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقي قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشغلا بتلك الكلمة ، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا

والخبر الثامن : روى الحسن قال : بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول ( أعوذ بالله ) إذ جاءه نبي الله فقال : أعوذ برسول الله ، فأمسك عنه فقال عليه السلام : عائد الله أحق أن يمسك عنه ، فقال : فاني أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : أما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار

والخبر التاسع : قال سويد : سمعت أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه يقول على المنبر : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت

والخبر العاشر : قوله عليه الصلاة والسلام « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك »

الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام : في المستعاذ منه وهو الشيطان ، والمنفصود للمستعاذ منه من الاستعاذة دفع شر الشيطان ، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالسوسة أو بغيرهما ،

كما ذكره في قوله تعالى ( كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ) وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ، ومن علوم المكاشفات

الاختلاف  
في وجود الجن

المسئلة الأولى : اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين ، وأعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول : أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم ، بل القول المحصل فيه قولان : الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة ، والقول الثاني : أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متجيزة ولا حالة في المتحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية ، وهي الملائكة المقيرون ، كما قال الله تعالى ( ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ) ويلها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حملة العرش ، كما قال تعالى ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) والمرتبة الثانية الخافون حول العرس ، كما قال تعالى ( وترى الملائكة حافين من حول العرش ) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المنصرقة في هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم وأعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهية خيرة سعيدة ، وهي المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية ، وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوده : الحجة الأولى : ان الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فيقول القول بوجوده ، وإنما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشمس مضئية ورمود وبرق مع أننا لا نشاهد شيئا منها ، ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل ، وإنما قلنا إنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لانه لو كان كذلك لوجب أن تمزق أو تنفرد عند هبوب الرياح العاصفة القوية ، وأبضا يلزم أن لا يكون لها

قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ، ومبتغوا الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ، ولما بطل القسبان ثبت فساد القول بالجن

الحجة الثانية : أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة ، فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة ، وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة ، إلا أنا لا نرى أثرا لامن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعریم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ماشاهدوا أثرا من هذا الجن ، وذلك مما يقلب على الظن عدم هذه الأشياء. وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال إني واطيت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وما تركت دقيقة من الدقائق إلا أتيت بها ثم إني ماشاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرا ولا خبرا

الحجة الثالثة : أن الطريق الى معرفة الأشياء إما الحس ، وإما الخبر ، وإما الدليل : أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء ؛ لأن وجودها إما بالصورة أو بالصوت فاذا كنا لا نرى صورة ولا سمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها ، والذين يقولون أنا أبصرناها أو سمعنا أصواتها فهم طائفتان : المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها ، والكذابين المخرفون ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما تأتي به الأنبياء من المعجزات إنما حصل باعانة الجن والشياطين ، وكل فرع أدى الى ابطال الاصل كان باطلا ، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال : إن حين المجذع إنما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل في بطنها وتكلم ، ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما اقلعت من أصلها لأن الشيطان اقلعها ، ثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول بطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر ، لانا لا نعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين ، ثبت أنه لا سبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء ، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلا ، فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين

والجواب عن الأولى : بآنا نقول : إن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما ، فلم لا يجوز أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية

والجواب عن الاول بأنا نقول : ان الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز أن يقال : انه جوهر مجرد عن الجسمية

واعلم ان القائلين بهذا القول فرق : الاول الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المقارفة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية ، وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية ، ثم اذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المقارفة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المقارفة فيحدث لتلك النفس المقارفة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ، وتصير تلك النفس المقارفة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللاتقة بها ، فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاونة إلهاما ، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة ، فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء

الفريق الثاني الذين قالوا : الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلاتها ، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا ، فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهي الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فقول : الجنسية علة الضم ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تتضمن اليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من أبواب الخير والبر والتقوى ، والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تتضمن اليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان

الفريق الثالث ، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية ، ولكنهم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية ، وزعموا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية ، وهي مختلفة بجواهرها وما هياتها ، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معيننا فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين ، وهو ذلك الفلك المعين ، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن ، فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك وإلى كلية العالم ، وكما أنه يتولد في القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى في الشرايين والأعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك يذم من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدي قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى أجزاء هذا العالم

وكما أن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل في كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة — فتكون هذه القوى كإنتاج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن، فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو، وهذا النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها، فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة، ويحصل بينها محبة ومودة، وتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري، وإذا عرفت هذا فنقول: قالوا: إن العلة تكون أقوى من المعلول، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة، وهي تكون مملولة لروح من تلك الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية، وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم، فلذا السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا، وأخرى في اليقظة في سبيل الإلهام، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصة وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال غارقة للعادات، فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين، ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمية واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب، وزعموا أن مجرد يتمتع عليه إدراك الجزئيات، والمجردات يتمتع كونها فاعلة للأفعال الجزئية

واعلم أن هذا باطل لوجهين: الأول: أنه يمكننا أن نحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان وليس بفرس، والقاضى على الشيتين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما، فهناشيء واحد هو مدرك للكل، وهو النفس، فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس. الثاني: هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء، لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمية، فلم لا يجوز أن يقال: إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمية من كرة الأثير أو من كرة الزمهرير، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الأبدان، فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أو نارية فقالوا : الأجسام متساوية في الخفيفة والمقدار ، وهذان المعنيان أعراض ، فالأجسام متساوية في قبول هذه الأعراض ، والأشياء المختلفة بالمساحة لا يتمتع اشتراكها في بعض اللوازم ، فلم لا يجوز أن يقال : الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة ، وإن كانت مشتركة في قبول الحجمية والمقدار ؟ وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نقادة حية لذواتها ، عاقلة لذواتها ، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها ، وهي غير قابلة للتفرق والتفريق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلك الأجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها ، والأجسام الكثيفة لا تفرقها ، أليس أن الفلاسفة قالوا : إن النار التي تنفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة في بواطن الأحجار والحديد ، وتخرج من الجانب الآخر ؟ فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة ، وعلى هذا التقدير فإن الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف فيها ، وإنها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد إلى الأجل المعين والوقت المعلوم ، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة ، والدليل لم يتم على إبطالها ، فلم يجوز المصير إلى القول بإبطالها

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف إلا حال نفسه ، أما حال غيره فانه لا يعلمها ، فبقى هذا الأمر في حيز الاحتمال وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أنا نقول : لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء عليهم السلام ، وسيظهر الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك ، فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه الشبهات

المسئلة الثانية : اعلم أن القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين : أما القرآن فآيات : الآية الأولى قوله تعالى ( وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم ) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن ، وعلى أنهم أنذروا قومهم : والآية الثانية قوله تعالى ( واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان ) : والآية الثالثة قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام ( يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا ) وقال تعالى والشياطين ( كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد ) وقال تعالى ( ولسليمان الريح ) — إلى قوله

دليل وجود الجن  
من القرآن

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه) : والآية الرابعة قوله تعالى ( يامعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض ) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد) وأما الاخبار فكثيرة : الخبر الأول : روى مالك في الموطأ ، عن صفين بن أفلح ، عن أبي السائب مولى هشام بن ذهرة أنه دخل على أبي سعيد الخدري ، قال : فوجدته يصلي ، فجلست أنتظره حتى يقضى صلاته ، قال : فسمعت تحريكاً تحت سريره في بيته ، فاذا هي حية ، فقمتم لاقتلها ، فأشار أبو سعيد أن اجلس ، فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت في الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت : نعم ، فقال : إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس ، وساق الحديث الى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس ، فأمر كته غيرة فأهوى اليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت : لا تعمل حتى تدخل وتظفر ما في بيتك ، فدخل فاذا هو بحية مطوقة على فراشه فركبها رمحاً فاضطربت الحية في رأس الرمح وخر الفتى ميتاً ، فنادى أيهما كان أسرع موتاً : الفتى أم الحية ؟ فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسدلوا ، فمن بدا لكم منهم فاقتلوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان

الخبر الثاني : روى مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد قال : لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفرتنا من الجن يطلبه بشعلة من نار كلها التفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعليك كلمات إذا قلتهن طفت شعلته وخر لفيه ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يرفع فيها ، ومن شر ما نزل الى الارض ، وشر ما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ، ومن شر طوارق الليل والنهار ، إل طارفاً يعطرق بخير يارحم

والخبر الثالث : روى مالك أيضاً في الموطأ أن كعب الأحبار كان يقول : أعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم ، من شر ما خلق وفرأ وبرأ

والخبر الرابع : روى أيضاً مالك أن خالد بن الوليد قال : يا رسول الله ، إني أروغ في منأى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل : أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ، ومن همزات الشياطين ، وأن يحضرون

والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر : عن خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ، ودعوته اياهم الى الاسلام

والخبر السادس : روى القاضي أبو بكر في الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يرينه موضع الشيطان من بني آدم ، فأراه ذلك فإذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه ، فإذا ذكر الله تعالى خنس ، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه

والخبر السابع قوله عليه السلام : « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم » وقال : « ما منكم أحد إلا وله شيطان » قيل : « ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : « ولا أنا ، إلا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم » والآحاديث في ذلك كثيرة ، والقدر الذي ذكرناه كاف

المسئلة الثالثة : في بيان أن الجن مخلوق من النار : والدليل عليه قوله تعالى (والجن خلقناه من قبل من نار السموم ) وقال تعالى حاكيا عن إبليس لعنه الله أنه قال ( خلقتني من نار وتخلقتني من طين ) واعلم أن حصول الحياة في النار غير مستبعد ، الا ترى أن الأطباء قالوا المتعاق الأول للنفس هو القلب والروح ، وهما في غاية السخونة ، وقال جالينوس : (إن يقررت مرة بطن فرد فأدخلت يدي في بطنه ، وأدخلت أصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل تزيد ، ونقول : أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية ، وقال بعضهم : الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات

خلق الجن  
من النار

المسئلة الرابعة : ذكروا قولين في أنهم لم يسموا بالجن - الأول : أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار ، ومنه الجنة لكونها ساترة للإنسان ، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ، ومنه الجنون لاستتار دله ، ومنه الجنين لاستتاره في البطن ، ومنه قوله تعالى ( اتخذوا أيمانهم جنة ) أى وقاية وسترا ، واعلم أن على هذا القول يارم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون ، إلا أن يقال : إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف . والقول الثاني : أنهم سمو بهذا الاسم لأنهم كانوا في أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى

سبب تسمية  
الجن جنة

المسئلة الخامسة : اعلم أن طوائف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين ، واختافوا في الجن والشياطين فليل : الشياطين جنس والجن جنس آخر ، كما أن الإنسان جنس والفرس جنس آخر ، وقيل : الجن منهم أخيار ودينهم أنوار والشياطين منهم لاشرار الجن

طوائف  
للمكلفين

المسئلة السادسة : المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر ، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك ، أما المتبوتون فقد احتجوا بوجوه : الأول : أنه إن كان الجن عبارة عن موجودات

خلق الجن  
الانس

ليس بحسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه ، وذلك غير مستبعد ، وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره ، الثاني : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) الثالث : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليحجى من ابن آدم بحجرى الذي .

أما المنكرون فقد احتجوا بأمور : الأول : قوله تعالى حكاية عن إبليس (لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي) صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد ، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة الى الباطل ، الثاني : لاشك أن الانبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه ، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة ، فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى إيصال البلاد والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علنا انه باطل

المسئلة السابعة : اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا يتكحون ، يسبحون صفة للملائكة الليل والنهار لا يفترون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام في الروث والعظم « انه زاد اخوانكم من الجن » وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أقتنضونه وذريته أولياء من دوني

المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ماورد في الآثار : ذكروا أنه يفرس في باطن الانسان ، ويضع رأسه على حبة قلبه ، ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « ان الشيطان ليحجى من ابن آدم بحجرى الدم ، ألا فضيقوا مجاريه بالجوع » وقال عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات

ومن الناس من قال : هذه الاخبار لا بد من تأويلها ، لانه يمتنع حملها على ظواهرها ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال ، لانه يلزم إما اتساع تلك المجارى أو تداخل تلك الاجسام . الثاني : ما ذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينهم وأهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ لم لا يخصهم بمزيد الضرر ؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفاذ النار في داخل البدن ، ومعطوم أنه

وسوسة  
الشيطان

لا يحس بذلك . الرابع : أن الشياطين يحجون المعاصي وأنواع الكفر والفسق ، ثم إننا نضمرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولا فائدة ، وبالجمله فلا نرى لأمن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً

وأجلب مثبت الشياطين عن السؤال الأول بان على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال الأول ، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل ، وعن الثاني لا يبعد أن يقال : إن الله وملائكته يمنعونهم عن إيذاء علماء البشر ، وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار إبراهيم ( يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم ) فلم لا يجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين مختارون ، وللمهم يفعلون بعض القبائح دون بعض

تحقيق الكلام  
في الوسوسة

المسئلة التاسعة ، في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي في كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الاحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تحتاز عليها الاشخاص ، فتراهم فيها صورة بعد صورة ، أو مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة وإعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس ، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة في مزاج الانسان ، فانه إذا أدرك الحواس شيئا حصل منه أثر في القلب ، وكذا اذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب ، وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيلات الحاصلة في النفس تبقى ، وينتقل الخيال من شيء الى شيء ، وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال ، فالقلب دائما في التغير والتأثر من هذه الاسباب ، وأخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر ، وأعني بالخواطر ما يعرض فيه من الأفكار والأذكار ، وأعني بها إدراكات وعلومها إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر ، وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلا عنها ، فالخواطر هي المحركات للارادات ، والارادات محركة للأعضاء . ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تقسم الى ما يدعو الى الشر أعني الى ما يضر في العاقبة — وإلى ما ينفع — أعني ما ينفع في العاقبة — فهما خاطران مختلفان ، فافقروا الى اسمين مختلفين . فالخاطر المحمود يسمى الهاما ، والمذموم يسمى وسواسا ، ثم انك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب ، والتسلسل محال ، فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود . وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالي بعد حذف التطويلات منه .

تحقيق كلام  
الغزالي

المسئلة العاشرة : في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي : اعلم أن هذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الفرض إلا من بعد مزيد التنقيح ، فنقول : لا بد قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات

المقدمة الأولى : لا شك أن هنا مطلوباً ومهروباً ، وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوباً لذاته أو لغيره ، ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوباً لغيره ، وأن يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره : وإلا لزم إما الدور وإما التسلسل ، وهما محالان ، فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته ، وبوجود شيء يكون مهروباً عنه لذاته .

المقدمة الثانية : إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور ، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة إليهما ، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن ، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة إليهما

المقدمة الثالثة : إن اللذيد عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر ، فاللذيد عند القوة الباصرة شيء ، واللذيد عند القوة السامعة شيء آخر ، واللذيد عند القوة الشهوانية شيء ثالث ، واللذيد عند القوة الغضبية شيء رابع ، واللذيد عند القوة العاقلة شيء خامس

المقدمة الرابعة : إن القوة الباصرة إذا أدركت موجوداً في الخارج لزم من حصول ذلك الإدراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرقى ، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيداً أو مؤلماً أو خالياً عنهما ، فإن حصل العلم بكونه لذيداً ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله ، وإن حصل العلم بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منه ، فإن لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذيداً لم يحصل في القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله

المقدمة الخامسة : إن العلم بكونه لذيداً إنما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله إذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض والمعاوق ، فاما إذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك للاقتضاء : مثاله إذا رأينا طعاماً لذيداً فقلنا بكونه لذيداً ، إنما يؤثر في الإقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد ، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فنقد هذا يستمر العقل كيفية المعارضة والترجيح ، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الترجيح ، ومثال آخر لهذا المعنى : إن الإنسان قد يقتل نفسه ، وقد يلقي نفسه من السطح العالي ، إلا أنه إنما يقدم على هذا العمل إذا اعتقد أنه بسبب يحمل ذلك العمل المؤلم

يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه ، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالاً منها ، ثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيقاً أو مؤلماً إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض

المقدمة السادسة : في بيان أن التقرير الذي بينه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً لزومياً عقلياً ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل ولترك ، فامتنع صيرورتها مصدراً للفعل بدلاً عن الترك ، ولترك بدلاً عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم إليها ، وهي الإرادات ثم إن تلك الإرادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيقية أو مؤلمة ، ثم إن تلك العلوم انحصرت بفعل الإنسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، وإما الانتهاء إلى علوم وإدراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الأسباب الخارجية ، وهي إما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقي وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم في القلب ، فهذا تلخيص الكلام في أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا : ثبت أن المصدر القريب للأفعال الحيوانية هو هذه القوى المذكورة في العضلات والأوتار ، ثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل ولترك إلا عند انضمام الميل والإرادة إليها ، وثبت أن تلك الإرادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيقاً أو مؤلماً ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لا بد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداءً أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها في استلزام ما بعده على الوجه الذي قررناه ، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبله أمر لازم لزوماً ذاتياً واجباً ، فانه إذا أحس بالشيء وعرف كونه ملائماً مالم طبعه إليه ، وإذا مالم طبعه إليه تحركت القوة إلى الطلب ، فإذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة ، فلو قدرنا شيطاناً من الخارج وفرضنا أنه حصل له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الأثر ، لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أو لم يحصل ، فعلنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناهما بالالهام ، وإن اتفق حصولها في الطرف الضار سميناهما بالوسوسة ، هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال

والجواب : أن كل ما ذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لا يبعد أن يكون الإنسان غافلا عن الشيء ، فإذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل ، فالذي أتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكر ، واليه الإشارة بقوله تعالى حاكيا عن إبليس أنه قال (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إلا أنه بقى لقائل أن يقول : فالإنسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان ، فالشيطان إن كان إغدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين ، وإن كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه ، ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعند هذا يظهر أن الكل من الله تعالى ، فهذا غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق ، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله « أعوذ بك منك ، والله أعلم

الخواطر  
والاعتراض  
فيها

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الإنسان إذا جلس فى الخلوة وتواترت الخواطر فى قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع فى دخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية ، فكان متكلماً يتكلم معه ، ومخاطباً يخاطبه ، فهذا أمر وجدائى يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس فى تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفا ولا أصواتا ، وإنما هى تخيلات الحروف والأصوات ، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله فى الخيال ، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص ، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة فى العقل والقلب ، بل الموجود فى العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها ، وهى على سبيل التمثيل جارية بمجرى الصورة المرتسمة فى المرأة ، فانا إذا أحسننا فى المرأة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء فى المرأة فان ذلك محال ، وإنما الحاصل فى المرأة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها ، وإذا عرفت هذا فى تخيل المبصرات فاعلم أن الحال فى تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك ، فهذا قول جمهور الفلاسفة ، ولقائل أن يقول : هذا الذى سميت به تخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحرف والكلمة فى الماهية أولا ؟ فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى أن الحاصل فى الخيال حقائق الحروف والأصوات ، والى أن الحاصل فى الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء ، وإن كان الحق هو الثانى — وهو أن الحاصل فى الخيال شىء آخر يخالف للبصريات والمسموعات —

حينئذ يعود السؤال ، وهو أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المراتب ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجد انا لانك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على النعم ؟ فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة ، أما الجمهور الاعظم من أهل العلم فانهم سلوا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة

واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا : فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الانسان أو انسان آخر ، وإما شيء آخر روحاني مابين يمكنه القاء هذه الحروف والأصوات الى هذا الانسان ، سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك ، وإما أن يقال : خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى : أما القسم الاول — وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الانسان — فهذا قول باطل ، لأن الذي يحصل باختيار الانسان يكون قادرا على تركه ، فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ، ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها ، فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثاني — وهو أنها حصلت بفعل انسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقى الثالث — وهي أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى

أما الذين قالوا إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبايح فالاتى بمذهبهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الحبيثة ليست من فعل الله تعالى ، فبقى أنها من أحاديث الجن والشياطين ، وأما الذين قالوا انه لا يقيح من الله شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر إلى الله تعالى

واعلم أن الثنوية يقولون : للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة ، والثاني شرير وعسكره الشياطين ، وهما يتنازعان أبدا كل شيء في هذا العالم ، فلكل واحد منهما تعلق به ، والخواطر الداعية الى أعمال الخير إنما حصلت من عساكر الله ، والخواطر الداعية الى أعمال الشر إنما حصلت من عساكر الشيطان ، واعلم أن القول بانبات الالهين قول باطل فاسد ، على ما ثبت فساد بالدلائل ، فهذا منتهى القول في هذا الباب

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء ، وعلى الامانة وعلى خلق الأجسام ، وعلى تغيير الاشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ، ومنهم من أنكر هذه الأحوال ، وقال : انه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الإيجاد والتكوين والاحداث ليست إلا لله ، فطلعت هذه المذاهب بالكلية

وأما المعتزلة فقد سلبوا أن الانسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلاجرم صاروا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لا تصلح لإيجاد الأجسام ، فهذه مقدمات ثلاث . المقدمة الأولى أن الشيطان جسم ، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ماسوى الله تعالى إمام متعيز وإما حال في التحيز ، وليس لهم في إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة . وأما المقدمة الثانية — وهى قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة — فقد بنوا هذا على أن الأجسام مما تستلزم مماثلة ، فلو كان شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته ، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام ، وأما المقدمة الثالثة — وهى قولهم هذه القدرة التى لنا لا تصلح لخلق الأجسام فوجب أن لا تصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام — وهذا أيضا ضعيف ، لأنه يقال لهم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فانه لا يارزم من عدم وجود الشيء فى الحال امتناع وجوده ، فهذا إتمام الكلام فى هذه المسئلة

هل يعلم  
الجن النجيه

المسئلة الثالثة عشرة : اختلفوا فى أن الجن هل يعلمون الغيب ، وقد بين الله تعالى فى كتابه أنهم بقوا فى قيد سليمان عليه السلام ، وفى حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته ، وذلك يدل على أنهم لا يعلمون الغيب ، ومن الناس من يقول أنهم يعلمون الغيب ، ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها ويخبر ببعض الغيوب على السنة لللائكة ، ومنهم من قال : لهم طرق أخرى فى معرفة الغيوب لا يعلمها إلا الله ، واعلم أن فتح الباب فى أمثال هذه المباحث لا يفيد إلا اهلون والحسابات والعالم بحقائقها هو الله تعالى

أشياء  
الاستعاذة  
وأشواعها

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التى لأجلها يستعاذ  
إعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية ، فلاخير من الخيرات إلا وهو محتاج الى تحصيله ، ولا يترمن القرور الا وهو محتاج الى دفعه وإبطاله ، قوله ( أعوذ بالله ) يتناول دفع جميع الشرور الروحية والجسمانية ، وكلها أمور غير متناهية ، ونحن ننبه على معاندها فنقول : الشرور إما أن تكون من باب الاعتقادات الحاصلة فى القلوب ، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة فى الأبدن ، أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة

واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن أن يعتقد اعتقاداً صواباً صحيحاً ويمكن أن يعتقد اعتقاداً فاسداً خطأ ، ويدخل في هذه الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم ، وهي اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة ، وسبعائة وأكثر خارج عن هذه الأمة ، فقلوه ( أعوذ بالله ) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها

وأما ما يتعلق بالأعمال البدنية فهي على قسمين : منها ما يفيد المضار الدينية ، ومنها ما يفيد المضار الدنيوية ، فأما المضار الدينية فكل ما نهى الله عنه في جميع أقسام التكليف ، وضبطها كالاعتذار ، وقوله ( أعوذ بالله ) يتناول كلها ، وأما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والمعى ، وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية ، فقلوه ( أعوذ بالله ) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها

والحاصل أن قوله ( أعوذ بالله ) يتناول ثلاثة أقسام ، وكل واحد منها يجري مجرى مالا نهاية له أو لها الجهل ، ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية ، فالعبد يستعد بالله منها ، ويدخل في هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها ، وثانيها الفسق ، ولما كانت أنواع التكليف كثيرة جداً وكتب الأحكام محتوية عليها كان قوله ( أعوذ بالله ) متناولاً لكلها ، وثالثها المكروهات والآفات والمحافات ، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله ( أعوذ بالله ) متناولاً لكلها ، ومن أراد أن يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف في ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعاً من الآلام والاسقام ، ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول ( أعوذ بالله ) فانه يستحضر في ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواعها ، ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ، ثم إذا استحضر تلك الأنواع التي لاحد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لا تنفي بدفع هذه الأقسام على كثرتها لحيث أنها يحملها طبعه وعقله على أن يلتجئ إلى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك ( أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمحافات ) ولتقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي

### الباب الثالث

في الطائف للمستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة الأولى : في قوله ( أعوذ بالله ) عروج من الخلق إلى الخالق ، ومن الممكن إلى الواجب ، وهذا هو الطريق المتعين في أول الأمر ، لأن في أول الأمر لا طريق إلى معرفته

إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغني القادر ، ف قوله ( أعوذ ) إشارة الى الحاجة الثامة ، فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة ، وقوله ( بالله ) إشارة الى الغنى التام للحق ، فقول العبد ( أعوذ ) اقرار على نفسه بالفقر والحاجة ، وقوله ( بالله ) اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات ، والثاني أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلا دافع للحاجات الا هو ، ولا معطى للخيرات الا هو ، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار سر قوله ( ففروا إلى الله ) وهذه الحالة تحصل عند قوله ( أعوذ ) ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريقا في نور جلال الحق شاهد قوله ( قل الله ثم ذرهم ) فعند ذلك يقول ( أعوذ بالله )

التكئة الثانية : أن قوله ( أعوذ بالله ) اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب ، وهذا يدل على أنه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانسكار ، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال

التكئة الثالثة : أن الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان ، وذلك هو الاستعاذة بالله ، الا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة ، فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل ، وان كان الاقدام على الطاعة لا يوجب الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له : الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة عليها ، وذلك يوجب الاتيان بنهاية له ، وذلك ليس في وسعك ، الا أنك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجوزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلبك كيفية الخوض فيها فقل ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

التكئة الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الأمور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبياناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبت عن المحرمات ، فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ، فلا جرم كان سعى الشيطان في الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة

النكتة الخامسة : الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى ( ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ) والرحمن مولى الانسان وخالفه ومصالح مهماته سم إن الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في أن يتحرى مرضاة المالك ليخلصه من ذمة ذلك العدو ، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسي العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب ، فالتقام الاول هو الفرار وهو قوله ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) والمقام الثاني وهو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله ( بسم الله الرحمن الرحيم )

النكتة السادسة : قال تعالى ( لا يمسسه الا المطهرون ) فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث ، فلا بد من استعمال الطهور ، فلما قال ( اتخوذ بالله ) حصل الطهور ، فبعد ذلك يستند للصلاة الحثيئة وهي ذكر الله تعالى فقال ( بسم الله ) النكتة السابعة : قال أرباب الاشارات : لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن ، وأنت مأثور بمحاربتكما قال تعالى في العدو الظاهر ( قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ) وقال في العدو الباطن ( ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ) فكانه تعالى قال : إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك ، كما قال تعالى ( يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين ) وإذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى ( إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ) وأيضا فمحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ، لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة في متاع الدنيا ، والعدو الباطن إن وجد فرصة في الدين واليقين ، وأيضا فالعدو الظاهر غلبنا كذا مأجورين ، والعدو الباطن إن غلبنا كذا مفتونين ، وأيضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا ، ومن قتله العدو الباطن كان طريدا ، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى ، وذلك لا يكون إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

النكتة الثامنة : إن قلب المؤمن أشرف البقاع ، فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضاً ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها ، بل قلب المؤمن كالمرآة في الصفاء ، بل فوق المرآة ، لأن المرآة إن عرض عليها حجاب لم ير فيها شيء وقلب المؤمن لا يحجب السموات السبع والكرسى والعرش كما قال تعالى ( اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ) بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ، وما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه : الاول : أنه عليه الصلاة والسلام قال « القلب دوة من رياض الجنة » وما ذاك الا أنه صابر مكان عبد صالح ميت ، فإذا كان القلب

سريرا المعرفة الله وعرضا لاهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع ، الثاني : كأن الله تعالى يقول : يا عبدي قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم تبخل على على بستانك بل أنزلت مبرفتى فيه فكيف أبخل بستانى عليك وكيف أمنحك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال ( فى مقعد صدق عند مليك مقتدر ) ولم يقل عند المليك قطع ، كأنه قال : أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعيىدى يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرتى ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدي ، انى جعلت جنتى لك ، وأنت جعلت جنتك لى ، لكذلك ما أنصفتنى ، فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها ؟ فيقول العبد : لا يا رب ، فيقول تعالى : وهل دخلت جنتك ؟ فلا بد وأن يقول العبد : نعم يا رب ، فيقول تعالى : انك بعد ما دخلت جنتى ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لأجل نزولك ، وقلت له أخرج: منها مذؤما مدحورا ، فأخرجت جدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزول فى بستانك سبعين سنة كيف يلبق بك أن لا تخرج عدوى ولا تطرده ، فعند ذلك يحيب العبد ويقول : الهى أنت قادر على اخراجه من جنتك ، وأما أنا ضاخر ضعيف ولا أقدر على اخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز اذا دخل فى حاية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، قل ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

فان قيل : فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه ؟ ( قلنا ) قال أهل الإشارة : كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ، ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكس تلك الحجرة وأن ينظفها ، ولا يجب على السلطان تلك الاعمال ، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة قل ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

التكئة التاسعة : كأنه تعالى يقول يا عبدي ، ما أنصفتنى أتدرى لآى شئ تكدر ما بينى وبين الشيطان ؟ إنه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة ، وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وإنما تكدر ما بينى وبينه لآى أمرته بالسجود لآيك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيتى عن خدمتى ، وهو فى الحقيقة ما عصى أباك ؛ إنما امتنع من خدمتى ، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تجبه ، وهو يخالفك فى كل الخيرات وأنت توافقته فى كل المرات ، فانك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته قل ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

النكتة العاشرة : أما ان نظرت الى قصة أيك فانه أقسم بأنه لم ينام من الناحيتين ، ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى في اخراجه من الجنة ، وأما في حقه فانه أقسم بأنه يضلك ويغيبك فقال ( فيعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ) فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضله ويغويه

( النكتة الحادية عشرة ) إنما قال ( أعوذ بالله ) ولم يذكر اسما آخر ، بل ذكر قوله ( الله ) لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات لأن الاله هو المستحق للعبادة ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليا حكما قو له ( أعوذ بالله ) جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم ، وهذه الصفات هي النهاية في الزجر ، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله ، لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا أنه غير عالم ، بالقدرة وحدها غير كافية في الزجر ، بل لابد معها من العلم ، وأيضا لقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر ، لأن الملك إذا رأى منكرا الا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه ، أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فهنا يحصل الزجر الكامل ، فاذا قال العبد ( أعوذ بالله ) فكانه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام

النكتة الثانية عشرة : لما قال العبد ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان ، وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان عاص ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة ، فاذا كان العبد لا يرضى بجوار المعاصي فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى .

النكتة الثالثة عشرة : الشيطان اسم ، والرجيم صفة ، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقى في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ؟ ثم إنا مع ذلك رجناه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لآلأك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

النكتة الرابعة عشرة : لقائل أن يقول : لم لم يقل « أعوذ باللانك » مع أن أدون ملك من الملائكة يكنى في دفع الشيطان ؟ فإل السبب في أن جعل ذكر هذا الكلب في مقابل ذكر الله تعالى ؟ وجوابه كأنه تعالى يقول : عبيد إله يراك وأنت لا تراه ، بدليل قوله تعالى ( انهم يراكم هو وبقيله من حيث لا ترونهم ) وإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه .

تمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم )

النكتة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس ؛ لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرقى ربما كان أشد ، حكى عن بعض المذكرين أنه قال في مجلسه : أن الرجل إذا أراد أن يتصدق فانه يأتي سبعون شيطانا فيتعلقون يديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إني أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل وملا ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله ، فرجع الرجل عائبا الى المسجد فقال المذكر : ماذا علمت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أمهم فهرمتني ، وأما إن جعلنا الألف واللام للممد فهو أيضا جائز لأن جميع المماضى برضى هذا الشيطان ، والراضى يجرى مجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فان عند أبي حنيفة قرلة الامام فراءة للمقتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه

النكتة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بعد لحكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع فقريب قال الله تعالى ( واسجد واقترب ) والله قريب منك قال الله تعالى ( وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ) وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرمايا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فوصول بحبل السعادة قال الله تعالى ( وألزمهم كلمة التقوى ) فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدا مرجوما ، وجعلك قريبا موصولا ، ثم انه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال ( ولن تجد لسنة الله تحويلا ) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته

النكتة السابعة عشرة : قال جعفر الصادق : إنه لا بد قبل القراءة من التعوذ ، وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها ، والحكمة فيه أن العبد قد يتنجس لسانه بالكذب والقيينة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر

النكتة الثامنة عشرة : كأنه تعالى يقول : انه شيطان رجيم ، وأنا رحمن رحيم ، فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم

النكتة التاسعة عشرة : الشيطان عدوك ، وأنت عنه غافل غائب ، قال تعالى ( انه يراكم

هو وقيله من حيث لا ترونهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غائب ، لقوله تعالى ( والله غالب على أمره ) فإذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغائب ، والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

## الباب الرابع

في المسائل للتحفة بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الاولى : فرق بين أن يقال « أعوذ بالله » وبين أن يقال بالله أعوذ ( فان الاول لا يفيد الحصر ، والثاني يفيد ، فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع أنا بينا أن الثاني أكمل وأيضاً جاء قوله « الحمد لله » وجاء قوله « لله الحمد » وأما هنا فقد جاء « أعوذ بالله » وما جاء قوله « بالله أعوذ » فالفارق ؟

المسئلة الثانية : قوله ( أعوذ بالله ) لفظه الخبر ومعناه الدعاء ، والتقدير : اللهم أعذني ، ألا ترى أنه قال ( واني أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم ) كقوله « أستغفر الله » أي اللهم اغفر لي ، والدليل عليه أن قوله ( أعوذ بالله ) اخبار عن فعله ، وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة في أن يعيذه الله ، فالسبب في أنه قال « أعوذ بالله » ولم يقل أعذني ؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى ( وأوفوا بعهدي الله إذا عاهدتم ) وقال ( وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم ) فكان المبد يقول أنا مع قوم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهدي عبيدي حيث قلت « أعوذ بالله » فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهدي الربوبية فتقول : إني أعيدك من الشيطان الرجيم

المسئلة ج : أعوذ فعل مضارع ، وهو يصلح للحال والاستقبال ، فهل هو حقيقة فيهما ؟ والحق أنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال ، وإنما يختص به بحرف السين وسوف (د) لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ، ولم يقع بين الحاضر والماضي ؟

(هـ) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم

(و) كيف العامل فيه ، ولا شك أنه معمول فـا هو

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعينة في الحال وفي كل المستقبل ، وهو الحال ،

فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية في الجنة

(ح) قوله (أعوذ) حكاية عن النفس ، ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله (أتين)

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة (١) الباء في قوله « بالله »  
باء الإلصاق وفيه مسائل

المسئلة الأولى : البصريون يسمونه باء الإلصاق ، والكوفيون يسمونه باء الآلة ، ويسميه  
قوم باء التضمين ، واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة ، والفائدة فيه  
أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه ، هذا الباء فهو باء  
الإلصاق لكونه سببا للإلصاق ، وباء الآلة لكونه داخلا على الشيء الذي هو آلة

المسئلة الثانية : اتفقوا على أنه لا بد فيه من إضمار فعل ، فأنك إذا قلت « بالقلم » لم يكن  
ذلك كلاما مقيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق  
بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفعلن » ومعناه أحلف بالله لأفعلن ، فحذف أحلف لدلالة الكلام  
عليه ، فكذا هنا ، ويقول الرجل لمن يستأذنه في سفره : على اسم الله أى سر على اسم الله

المسئلة الثالثة : لما ثبت أنه لا بد من الإضمار فنقول : الحذف في هذا المقام أفصح ،  
والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختصر قوله « أعوذ بالله » بذلك الحكم المعين  
أما عند الحذف فإنه يذهب الوم كل مذهب ، ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا  
بواسطة الاستعاذة بالله ، والا عند الابتداء باسم الله ، ونظيره أنه قال « الله أكبر » ولم يقل  
أنه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا هنا

المسئلة الرابعة : قال سيويه لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب ، فإن  
قيل : يكفى التثنية ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة ، قلنا : كاف  
التثنية قائم مقام الاسم ، وهو في العمل ضعيف ، أما الحرف فلا وجود له إلا بحسب هذا  
الآثر ، فكان فيه كلاما قويا

المسئلة الخامسة : الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى ( قل ما كنت بدعا من الرسل ) وقد  
تكون زائدة وهي على أربعة أوجه . أحدها : للإلصاق ، هي كقوله ( أعوذ بالله ) وقوله بنم  
الله ) وثانيها للتبويض عند الشافعي رضى الله عنه ، وثالثها لتأكيد النفي كقوله تعالى ( وما ربك  
بظلام للعبيد ) ورابعها للتعدية كقوله تعالى ( ذهب الله بنورهم ) أى أذهب نورهم ، وخامسها  
الباء بمعنى في قال

جل بأعدائك ما حل به

أى : جل في أعدائك ، وأما باء القسم ، وهو قوله « بالله » فهو من جنس باء الإلصاق

و- المسئلة السادسة : قال بعضهم : الباء في قوله ( واسحوا برؤسكم ) زائدة تقدير : واسحوا رؤسكم ، وقال الشافعي رضي الله عنه إنها تفيد التبعيض ، حجة الشافعي رضي الله عنه وجوه : الأول أن هذه الباء إما أن تكون لتو أو مفيدا ، والأول باطل ، لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لتو في غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الصابنية فجعله على اللغو على خلاف الأصل ، ثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هي التبعيض ، الثاني : أن الفرق بين قوله « مسح يدي المنديل » وبين قوله : مسح يدي بالمنديل « يكمن في صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل ، الثالث أن بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبعيض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الانساب ترجح أن الباء تفيد التبعيض ، ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أي مقدار يسمى بعضا ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعي ، والاشكال عليه أنه تعالى قال ( فاسحوا بوجوهكم وأيديكم ) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم ، وعند الشافعي لا بد فيه من الاتمام ، وله أن يجب فيقول : مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عبد الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل ، وفي مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فكتفينا بالتقدير المذكور في هذا النص

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبي حنيفة على بطلان الصاق مسائل : إحداها قال محمد في الزيارات : إذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق ، وهو كقوله : أنت طالق إن شاء الله ، ولو قال : لمشيئة الله يقع ، لأنه أخرجه مخرج التعليل ، وكذلك أنت طالق بأرادة الله لا يقع الطلاق ، ولو قال لإرادة الله يقع ، أما إذا قال : أنت طالق بغير الله أو بغير الله فانه يقع الطلاق في الوجهين ، ولا بد من الفرق ، وثانيها قال في كتاب الايمان لو قال لامرأته : إن خرجت من هذه الدار إلا بأذني فأنت طالق ، فانها تحتاج في كل مرة إلى أذنه ، ولو قال : إن خرجت إلا أن آذنك فأنت طالق مرة ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طلقي نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وقت بثلاث الألف ، وذلك أن الباء هنا تدل على البدلية فيوزع البدل على البدل ، فصار بألف كل طلقة ثلاث الألف ، ولو قال : طلقي نفسك ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء عند أبي حنيفة لأن لفظة « على » كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الألف

تدقيقاً، ومنها مسائل كثيرة شاملة بالجنة.

(أ) قال أبو حنيفة: «الجنة إنما يتميز عن المثلث بدخول حرف الباء عليه» فإذا قال: «يُصعدُ أكتفاً بكذا» قالوا: «دخل عليه الباء هو المثلث فقط» وعلى هذا الفرق بين مسألة الشيخ القاسد فانه قال: إذا قال: «بعت هذا الكرسي» بمن من الخرص صحت البيعة وانعقدت البيعة، وإذا قال: «بعت هذا الكرسي بهذا الكرسي» لم يصح، والفرق أن في الصورة الأولى الخرص، وفي الصورة الثانية الخرص مع المثلث، وتعمل الخرص ثمانية جوائز أما جملة مثلثاته لا يجوز.

(ب) قال الشافعي: إذا قال بعت ذلك الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم، وعند أبي حنيفة لا يتعين.

(ج) قال الله تعالى: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة» (الحجرات) الجنة ثمة للنفس والمال.

ومن أصول الفقه مسائل (أ) الباء تدل على السبيبة قال الله تعالى: «ذلك بأنهم شاقوا الله» فهذا الباء تدل على السبيبة، وقيل: إنه لا يصح لأنه لا يجوز إدخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب.

(ب) إذا قلنا الباء تفيد السبيبة فما الفرق بين باء السبيبة وبين لام السبيبة ولا بد من بيانها (ج) الباء قوله «سبحانك اللهم وبحمدك» لا بد من البحث عنه فانه لا بد من أن هذه الباء بماذا تتعلق، وكذلك البحث عن قوله (ونحن نسبح بحمدك) فانه يجب البحث عن هذه الباء (د) قيل: كل العلوم مندرج في الكتب الأربعة، وعلومها في القرآن، وعلوم القرآن في الفاتحة، وعلوم الفاتحة في (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلومها في الباء من بسم الله (قلت) لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب، وهذا الباء باء الاتصال فهو يلصق العبد بالرب، فهو كمال المقصود.

النوع الثالث من مباحث هذا الباب: مباحث حروف الجر فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء، وثانيهما لفظ «من» فنقول: فيلحق من مباحث.

(أ) أنك تقول: «أخذت المال من ابنك» فتكسر التون ثم تقول: «أخذت المال من الرجل» فتفتح التون، فهنا يختلف آخر هذه الكلمة، وإذا اختلفت الأحوال (دلت) على اختلاف كل حالة هذه الحركة، فهنا يختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل، فانه لا

معنى للعامل إلا الأمر الدال على استحقاق هذه الحركات ، فوجب كون هذه الكلمة مفردة  
(ب) كلمة « من » وردت على وجوه أربعة: ابتداء الغاية ، والتبويض ، والتبيين ، والزيادة  
(ج) قال المبرد : الأصل هو ابتداء الغاية ، والبواقى مفرعة عليه ، وقال آخرون : الأصل  
هو التبويض ، والبواقى مفرعة عليه

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة ، وأما قوله تعالى ( يغفر لكم من ذنوبكم ) فقد بينوا أنه  
يفيد فائدة زائدة فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله  
(هـ) الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره قال الشيطان ( ثم لا تبينهم من بين أيديهم  
ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ) وفيه سؤالان : الأول : لم خص الأولين بلفظ من  
والثالث والرابع بلفظ عن . الثاني : لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الاستعاذة  
بلفظ من فقال ( أعوذ بالله من الشيطان ) ولم يقل عن الشيطان  
النوع الرابع من مباحث هذا الباب

(١) الشيطان مبالغة في الشيطنة ، كما أن الرحمن مبالغة في الرحمة ، والرجيم في حق الشيطان  
فعليل بمعنى مفعول ، كما أن الرجيم في حق الله تعالى فعليل بمعنى فاعل ، إذا عرفت هذا فهذه  
الكلمة تقتضى القرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم ، وهذا يقتضى المساواة بينهما ،  
وهذا ينشأ عنه قول التوبة الذين يقولون إن الله وإبليس اخوان ، إلا أن الله هو الأخ  
الكريم الرحيم الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الحسيس المؤذى ، فالعاقل يفتر من هذا  
الشرير الى ذلك الخير

(ب) الإله هل هو رحيم كريم ؟ فإن كان رحيماً كريماً فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه  
على العباد ، وإن لم يكن رحيماً كريماً فلم يأتى فائدة في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان  
(ج) الملاذكة في السموات هل يقولون ( أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ) فإن ذكروه  
فانما يستعيزون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان  
(د) أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله

(هـ) الأنبياء والصديقون لم يقولون ( أعوذ بالله ) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق لهم  
في قوله ( فبترك لاغوبهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين  
(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا في مجرد الدعوة حيث قال ( وما كان لي عليكم  
من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ) وأما الإنسان فهو الذي

التقى نفسه في البلاد فكانت استعادة الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعادته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الاضعف وترك الجانب الام ؟

## الكتاب الثاني

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب

### الباب الاول في مسائل جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

متعلق  
ببسم البسطة

المسئلة الاولى : قد بينا أن الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقة بمضمر، فنقول : هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما ، وأن يكون فعلا ، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما ، وأن يكون متأخرا ، فهذه أقسام أربعة ، أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك : أبدأ باسم الله ، وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك : ابتداء الكلام باسم الله ، وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك : باسم الله أبدأ ، وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك : باسم الله ابتداءً ويجب البحث ههنا عن شيئين : الاول : أن التقديم أولى أم التأخير ؟ فنقول كلاهما وارد في القرآن ، أما التقديم فكقوله ( باسم الله مجراها ومرساها ) وأما التأخير فكقوله ( اقرأ باسم ربك ) وأقول : التقديم عندى أولى ، ويدل عليه وجوه : الاول : أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات يستحق السبق ، في الذكر ، الثاني : قال تعالى ( هو الاول والآخر ) وقال ( لله الامر من قبل ومن بعد ) ، الثالث : أن التقديم في الذكر أدخل في التنظيم ، الرابع : أنه قال ( لك نعبد ) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فوجب أن يكون في قوله ( بسم الله ) كذلك ، فيكون التقدير باسم الله ابتدىء ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميمنى مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري : المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير : ذلك مقام المريدين أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ، قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة إلى برهان الان ، والنزول من الخالق إلى المخلوق برهان الله ، ومعلوم أن برهان الله أشرف ، وإذا ثبت هذا فمن أحسن الفعل أولا فكانت انتقل من رتبة فعله إلى رتبة وجوب الاستعانة باسم الله

ومن قال (باسم الله) ثم أضمر الفعل ثانيا فكانه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منزله إلى أحوال نفسه

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم إضمار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازي : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لقائل أن يقول : بل إضمار الاسم أولى ، لانا إذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخبارا عن كونه مبدأ في ذاته لجميع الحوادث وغالفا لجميع الكائنات ، سواء قاله قائل أولم يقله ، وسواء ذكره ذا كر أولم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أولى ، وبتمام الكلام فيه يجيء في بيان أن الأولى أن يقال قولوا الحمد لله الأولى أن يقال الحمد لله ، لأنه إخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أولم يقله .

للمسئلة الثالثة : الجر يحصل بشيئين : أحدهما بالحرف كما في قوله «باسم» والثاني بالاضافة كما في «الله» من قوله «باسم الله» وأما الجر الحاصل في لفظ «الرحمن الرحيم» فانما حصل لكون الوصف تابعا للوصوف في الاعراب ، فهنا أبحاث : أحدها أن حروف الجر لم اقتضت الجر ؟ وثانيا أن الاضافة لم اقتضت الجر وثالثا : أن اقتضا الحرف أقوى واقتضا الاضافة ، ورابعا أن الاضافة على كم قسم تقع ، قالوا إضافة الشيء الى نفسه محال ، فيقضى أن تقع الاضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو «باب حديد ، وغاتم ذهب» لأن ذلك الباب بمض الحديد وذلك الغاتم بمض الذهب ، وأما القسم الثاني فنكقولك «غلام زيد» فإن المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والاضافات فكانها خارجة عن الضبط والتعديد ، فإن أنواع النسب غير متناهية .

المسئلة الرابعة : كون الاسم إما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة الى هي الاسم وبين للذات المخصوصة الى هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن التامين اصطلاحا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أننا أردنا بها ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم بحيث إضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم الى الله تعالى .

المسئلة الخامسة : قال أبو عبيد : ذكر الاسم في قوله «بسم الله» صلة زائدة : والتقدير بالله قال ، وإنما ذكر لفظة الاسم : إما التبرك ، وإما ليكون فرقا بينه وبين القسم ، وأقول

والمراد من قوله «بسم الله» قوله ابتداء بسم الله ، وكلام أبي عبيد ضئيف ؛ لأننا لمّا أمرنا بالابتداء بهذا الأمر إنما تناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، فوجب أن يكون المراد ابتداء بذكر الله ، والمراد ابتداء بسم الله ، وأيضا لفظنا تدقيقه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف القبول فكذلك ذكره أشرف الأذكار ، واسمه أشرف الاسماء ، فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار ، وأن يكون اسمه سابقا على كل الاسماء ، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه القوائد الجليلة

## الباب الثاني

فيما يضاق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة

الوقف على  
كلمات البسملة

المسئلة الأولى : أجمعوا على أن الوقف على قوله «بسم» ناقص قبيح ، وعلى قوله «بسم الله» تام ، وأبو علي قوله «بسم الله الرحمن» كاف صحيح ، وعلى قوله «بسم الله الرحمن الرحيم» تام وأعلم أن الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الواجه الثلاثة ، وهوان يكون ناقصا ، أو كافيا أو كاملا ، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص ، والوقف على كل كلام مفهوم المسمى إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا ، والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما

ثم نقابل أن يقول قوله «الحمد لله رب العالمين» كلام تام ، إلا أن قوله «الرحمن الرحيم» ملك متعلق بما قبله ، لأنها صفات تابعة للوصفات ، فإن جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ؟ ثم يقولوا الرحمن آية ثانية ، وإن لم يجر ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة ، فهذا الاشكال لا بد من جوابه

المسئلة الثانية : أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله «بسم الله» وفي قوله «الحمد لله» حكم لام اللامه والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة الى اللام المخففة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المخففة حرف مستعمل ، والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل ، وإنما استحسنوا تفخيم اللام بتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله ( الله لطيف بعباده قل هو الله أحد ) وقوله ( إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم )

المسئلة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران : الأول : الفرق بين لفظ اللام

في الذكر ، الثاني أن التضخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المخلطة فأنما تذكر بكل اللسان فيمكن العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب ، وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك ، فهنا كان الانسان يذكر به بكل لسانه ، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه ، فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم

المسئلة الرابعة . لقائل ان يقول : نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء ، وكنسبة السين إلى الصاد ، فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان ، ثبت أن نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال إلى الطاء وكنسبة السين إلى الصاد ، ثم اننا رأينا أن القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر ، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فيمكن الواجب أيضا أن يقولوا : اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ، وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق

المسئلة الخامسة : تشديد اللام من قولك « الله » للادغام فانه حصل هناك لامان الأولى لام العريف وهي ساكنة والثانية لام الأصل وهي متحركة ، وإذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثاني متحركا أدغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين أو كلمة واحدة ، أما في الكلمتين فسما في قوله ( فاربحت تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، ملهم من الله ) وأما في الكلمة الواحدة فسما في هذه الكلمة

حكم الادغام

واعلم أن الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين ، فامتنع الادغام لهذا السبب ، وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا

المسئلة السادسة : لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة ، وهي أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة « الله » اجتماعا فأدغم أحدهما في الثاني ، فسط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله ، وهذا كالنتيجه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة . ونهت وبطلت ، وبقى المعروف الاذلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان

المسئلة السابعة : لا يجوز حذف الالف من قولنا : الله في اللفظ ، وجاز ذلك في ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : -

مد لام الجلالة

أقبل سيل جاء من عند الله محمود جود الجنة المفصلة

اتهى، ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة : إحداهما : أنه عند الحلف لو قال به فهل ينعقد بينه أم لا قال بعضهم : لا ؛ لأن قوله به اسم الرطوبة فلا ينعقد اليمين ، وقال آخرون : ينعقد اليمين به لأنه بحسب أصل اللغة جائز ، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنعقد وثانيها : لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة فهل يصح ذلك أم لا ، وثالثها : لو ذكر قوله « الله » في قوله « الله أكبر » هل تنعقد الصلاة به أم لا ؟

المسئلة الثامنة : لم يقرأ أحد الله بالامالة إلا تقيية في بعض الروايات انتهى

المسئلة التاسعة : تشديد الزاد من قوله « الرحمن الرحيم » لأجل إدغام لام التعريف في حكم لام الراء ، ولا خلاف بين القراء في لزوم إدغام لام التعريف في اللام ، وفي ثلاثة عشر حرفا سواء وهى : الصاد ، والصاد ، والسين ، والشين ، والذال ، والراء ، والزاي ، والطاء ، والظاء ، والثاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى ( التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والنهي عن المنكر ) والعلة الموجبة لجواز هذا الإدغام قرب المخرج ، فإن اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجا من طرف اللسان وما يقرب منه ، لحسن الإدغام ، ولا خلاف بين القراء في امتناع إدغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله ( العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف ) كلها بالاظهار ، وإما لم يجر الإدغام فيها لبعد المخرج ، فإنه إذا بعد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثاني ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر ، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاها ، لأن التمييز بينهما مفصل صعب

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لا يمال لفظ « الرحمن » وفي جواز إمالة قولان للتحويل أحدهما : أنه يجوز ، ولعله قول سيويه ، وعلة جوازه انكسار النون بعد الألف ، والقول الثاني : وهو الاظهر عند التحويلين — أنه لا يجوز

المسئلة الحادية عشرة : أجمعوا على أن إعراب « الرحمن الرحيم » هو الجر لكونهما صفتين للجرور الأول إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو ، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم ، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم

النوع الثاني من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : طولوا الباء من « بسم الله » وما طولوها في سائر المواضع ، وذكروا ما يتعلق بالبسملة في الفرق وجهين : الأول : أنه لما حذفت ألف الوصل بعد البناء طولوا هذه الباء ليدل طولها

على الألف المحذوفة التي بعدها ، ألا ترى أنهم لما كتبوا ( اقرأ باسم ربك ) بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصلية ، الثاني : قال القتيبي : إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف معظم ، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه : طولوا الباء ، وأظهروا السين ، ودوروا الميم تعظيماً لكتاب الله

المسئلة الثانية : قال أهل الإشارة : الباء حرف منخفض في الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت ، فخرج أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه

المسئلة الثالثة : حذفوا ألف « اسم » من قوله « بسم الله » وأثبتوه في قوله ( اقرأ باسم ربك ) والفرق من وجهين : الأول : أن كلمة « باسم الله » مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال ، فلاجل التخفيف حذفوا الألف ، بخلاف سائر المواضع فإن ذكرها قليل ، الثاني : قال الخليل : إنما حذفت الألف في قوله « بسم الله » لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن ، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت في الخط ، وإنما لم تسقط في قوله ( اقرأ باسم ربك ) لأن الباء لا تنوب عن الألف في هذا الموضع كما في ( بسم الله ) لأنه يمكن حذف الباء من ( اقرأ باسم ربك ) مع بقاء المعنى صحيحاً ، فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ، أما لو حذفت الباء من « بسم الله » لم يصح المعنى فظهر الفرق

المسئلة الرابعة : كتبوا لفظة الله بلامين ، وكتبوا لفظة الذي بلام واحدة ، مع استوائهما في اللفظ. وفي كثرة الدوران على الألسنة ، وفي لزوم التعريف ، والفرق من وجوه : الأول أن قولنا « الله » اسم معرب متصرف تصرف الأسماء ، فأبقوا كتابته على الأصل ، أما قولنا « الذي » فهو مبنى لأجل أنه ناقص ؛ لأنه لا يفيد إلا مع صلة فهو كـبعض الكلمة ، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنياً ، فأدخلوا فيه نقصان لهذا السبب ، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « اللذان » بلامين ، لأن الثنية أخرجته عن مشابهة الحروف ، فإن الحرف لا يثنى

الثاني : أن قولنا « الله » لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله إله ، وهذا الالتباس غير حاصل في قولنا الذي

الثالث : أن تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب ، فكذا في الخط ، والحذف ينافي التفخيم وأما قولنا « الذي » فلا تفخيم له في المعنى فتركوا أيضاً تفخيمه في الخط

المسئلة الخامسة : إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا « الله » في الخط لكرامتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة ، وهو مثل كرامتهم اجتماع الحروف المتماثلة في اللفظ عند القراءة

المسئلة السادسة : قالوا : الأصل في قولنا « الله » الاله ، وهى ستة حروف ، فلما أبدلوه بقولهم « الله » بقيت أربعة أحرف في الخط : همزة ، ولامان ، وهاء ، فلهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الحلق ، وهو إشارة الى حالة عجيبة ، فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذى هو في داخل الحلق ، وعمل الروح ، فكذلك العبد يتبدى من أول حالته التى هى حالة النكرة والجهالة ، ويترقى قليلا قليلا فى مقامات العبودية ، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى الى الفناء فى بحر التوحيد ، فهو إشارة الى ما قبل : النهاية رجوع الى البداية

المسئلة السابعة : إنما جاز حذف الألف قبل النون من « الرحمن » فى الخط على سبيل التخفيف ، ولو كتب بالألف حسن ، ولا يجوز حذف الياء من الرحيم ، لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس ، بخلاف حذف الياء من الرحيم

### الباب الثالث

من هذا الكتاب فى مباحث الاسم ، وهى نومان

أحدهما : ما يتعلق من المباحث النقلي بالاسم ، والثانى : ما يتعلق من المباحث العقلي بالاسم

النوع الأول : وفيه مسائل

المسئلة الأولى : فى هذا اللفظ لغتان مشهورتان ، تقول العرب : هذا اسمه وصمه ، قال : — لغتان الاسم

باسم الذى فى كل سورة اسمه

وقيل : فيه لغتان غيرهما سم وسم ، قال الكسائى : إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه ، فإذا طرخوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف سم ، وقال الذين لغتهم ضم الألف سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، ومن جعل أصله من سماء يسمى قال اسم وسم ، وقال المبرد : سمعت العرب يقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماء

اشتقاق الاسم

المسئلة الثانية : أجمعوا على أن تصغير الاسم سمي وجمعه أسماء وأسأى

المسئلة الثالثة : في اشتقاق قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ماعلاه حتى ظهر ذلك الشيء به ، وأقول : اللفظ معرّف للمعنى ، ومعرّف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمة ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعروفة للمسمى ، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسما وجمعه أوساما .

المسئلة الرابعة : الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ، ثم حذف منه الواو ، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة ، أصله إوعد والوصف والوزن ، أسقط منها الواو ، وزيد فيها الهاء ، وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو — فلم قولان : الاول : أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى ، والامر فيه اسم : كقولنا ادع من دعوت ، أو اسم مثل ارم من رميت ، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب ، وأخوجوها عن حد الافعال ، قالوا : وهذا كما سموا البعير يعمل ، وقال الاخفش : هذا مثل الآن فان أصله أن يثين إذا حضر ، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضي من فعله ، وتركوه مفتوحا ، والتول الثاني : أصله سمو مثل هو ، وإنما حذفوا الواو من آخره استقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران ، وإنما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها ، وإنما سكنوا السين لانه لما حذف الواو بقي حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين [ المتحرك ليحصل الاعتدال ، وإنما أدخلت الهمزة في أوله لان الابتداء بالساكن محال ، فاحتاجوا الى ذكر ما يتبدأ به ، وإنما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة

مسائل الاسم العقلية

النوع الثاني من مباحث هذا الباب : المسائل العقلية

فقول : أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه ، فقد تقدم ذكره في أول هذا الكتاب

وبقي هنا مسائل

المسئلة الأولى : قالت الحشوية والكرامية والأشعرية : الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة : الاسم غير المسمى ونفس التسمية ، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية

وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة ، وهي أن قول القائل : الاسم

هل هو نفس المسمى أم لا ، يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو ، وأن المسمى ما هو ، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ، فنقول : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة ، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها ، وتلك الحقائق بأعيانها ، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى ، والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا ، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى ، وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشيء عين الشيء ، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث ، ثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجرى بجرى العبث

المسئلة الثانية : اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى ، إلا أن فيه إشكالا ، وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر

المسئلة الثالثة : في ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى ، وفيه وجوه

الأول : أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما ، فإن قولنا « المعدوم منفي » معناه سلب لا ثبوت له ، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونقي صرف ، وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها أسماء معينة ، وبالجملة ثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة

الثاني : أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحد كالأسماء المترادفة ، وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة ، وذلك أيضا يوجب المغايرة

الثالث أن كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والملوكية ، وأحد المضافين مغاير للآخر ولتقابل أن يقول : يشكل هذا بكون الشيء علما بنفسه

الرابع : الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ، والمسمى قد يكون باقيا ، بل يكون واجب الوجود لذاته

الخامس : أنا اذا تلفظنا بالنار والتلج فهذان اللفظان موجودان في ألسنتنا ، فلم يكن الاسم

نفس المسمى لزم أن يحصل في ألسنتنا النار والتلج ، وذلك لا يقوله عاقل

السادس : قوله تعالى ( والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ) وقوله صلى الله عليه وسلم « إن

الله تعالى تسعة وتسعين اسما » فهنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد ، وهو الله عز وجل

السابع : أن قوله تعالى ( بسم الله ) وقوله ( تبارك اسم ربك ) ففي هذه الآيات يقتضى

إضافة الاسم الى الله تعالى وإضافة الشئ الى نفسه حال

الثامن : أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله ، وبين قولنا اسم الاسم ، وبين قولنا

الله الله ، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى

التاسع : أنا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول : الله اسم عربى ، وخدائى اسم

فارسى ، وأما ذات الله تعالى فنزعه عن كونه كذلك

العاشر : قال الله تعالى ( والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه

فالاسم آلة الدعاء ، والمدعو هو الله تعالى ، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذى

يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة

واحتم من قال الاسم هو المسمى بالنص ، والحكم ، أما النص فقوله تعالى ( تبارك اسم

ربك ) والتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف ، وأما الحكم فهو أن الرجل اذا

قال : زينب طالق ، وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى

لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها

والجواب عن الاول أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه

تعالى منزها عن النقائص والآفات ، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف

ذات الله تعالى وصفاته عن العيب والرفث وسوء الأدب

وعن الثانى أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق ، فهذا

السبب وقع الطلاق عليها

المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم ، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ

المعين لتعريف الذات المعينة ، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وإرادته ، وأما الاسم فهو

عبارة عن تلك اللفظة المعينة ، والفرق بينهما معلوم بالضرورة

المسئلة الخامسة : قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعاني تستتبع ذكر الإلفاظ

الاسم أسبق  
من اللفظ وضما

الدالة على ارتباط بعضها ببعض ، فهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ، فأما الأفعال والأسماء فأيهما أسبق؟ الأظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ، ويدل عليه وجوه

الأول : أن الاسم لفظ دال على الماهية ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشئ من الأشياء في زمان معين ، فكان الاسم مفردا والفعل مركبا ، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ

الثاني : أن الفعل يتمتع بالتلفظ به إلا عند الإسناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل ، فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل ، والفعل محتاج إلى الفاعل ، والغنى سابق بالرتبة على المحتاج ، فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر الثالث : أن تركيب الاسم مع الاتم مفيد ، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة ، بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة ، فعلينا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هي ، وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشئ موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر ، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات ، لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب

المسئلة السابعة يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها ، لأننا لانعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها ، والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر

المسئلة الثامنة في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات : اعلم أنها تسعة ، فأولها الاسم الواقع على الذات ، وثانيها الاسم الواقع على الشئ بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار انه جسم وجوهر ، وثالثها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشئ إنه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد واليباض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ، ورابعها الاسم الواقع على الشئ بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشئ إنه معلوم ومفهوم ومذكور والمالك والمملوك ، وخامسها الاسم الواقع على الشئ بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقير وقولنا إنه سليم عن الآفات حال

أقسام  
أسماء للمسميات

عن المخافات ، وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء أنه عالم وقادر فإن العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ، وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يميز عن شيء وعالم لا يجهل شيئا ، وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فإنه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية والثاني أن لا يسبقه غير وهو صفة سلبية ، ومثل القيوم فإن معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره بقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره إليه ، والأول سلب ، والثاني إضافة ، وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافة وسلبية ، فهذا هو القول في تقسيم الأسماء ، وسواء كان الاسم اسمها لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فإنه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه

المسئلة التاسعة في بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ اعلم أن الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لحلقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لحلقه فهو المطلوب ، وإن كانت مساوية لسائر الذوات فيكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لا بد وأن يكون لصفة زائدة ، فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر البتة فيثبت لزوم رجحان الجائز لا المرجح ، وإن كان لأمر آخر لزوم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فإن قيل : هي قولنا فهذا يقتضي أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال

المقدمة الثانية : أنا نقول : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي ، وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والتثبت معلوم بالضرورة ، وأيضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية ، لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية ، وذاته ذات قائمة بنفسها ، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبار النسبية والإضافة معلوم بالضرورة

المقدمة الثالثة : في بيان أنا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور

أربعة : إما العلم بكونه موجودا ، وإما العلم بدوام وجوده ، وإما العلم بصفاته الجليلة وهي الاعتبارات السلبية ، وإما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية ، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة ، فإنه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده ، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده ، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية ، وإذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة ، ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر

الثاني : أن الاستقراء التام يدل على أننا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة : أحدها الأشياء التي أدركناها بأحدى هذه الحواس الخمس ، وثانيها الأحوال التي ندركها من أحوال أبداننا كالآلم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم ، وثالثها الأحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والزوجوب والامكان ، ورابعها الأحوال التي يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة ، فهذه الأشياء هي التي يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هي ، فإذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الأقسام ، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق

الثالث : أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة ، وهذا معدوم فذاك معدوم ، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر

المقدمة الرابعة : في بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم المقدمة الخامسة : في بيان أن البشر وإن امتنع في عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة أو في حق فرد من أفرادهم ؟ الانصاف أن هذه المناقشات صعبة ، والمقتل كالعاجز القاصر في الوفاء بها كما ينبغي ، وقال بعضهم : عقول المخلوقات ومعاولهم متناهية ، والحق تعالى غير متناه ، والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى ، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى ، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم ، فبطل هذا لا يعرف الله إلا الله

المقدمة السادسة : اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين : معرفة عرضية ، ومعرفة ذاتية ؛ أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بان ، فأما أن ذلك الباني كيف كان في ماهيته ، وأن حقيقته من أي أنواع المتأنيات ، فوجود البناء لا يدل عليه ، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين بصرنا ، وعرفنا الحرارة بلدسنا ، وعرفنا الصوت بسمعنا ، فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملبوسة ، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية ، إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وغايق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية ، أعما الذي نفيته الآن هو المعرفة الذاتية ، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط

المقدمة السابعة : اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو — أعنى ذلك النوع الذي سميدها بالمعرفة الذاتية — يقع في الشاهد على نوعين : أحدهما : العلم ، والثاني : الابصار ، فانا إذا أبصرنا السواد ثم غصصنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين ، فعلمنا أن العلم غير ، وأن الابصار غير ، إذا عرفت هذا فنقول : بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تلك المعرفة ولذلك الإدراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد من العلم والابصار ؟ هذا أيضا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه ، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة ؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة ، فهذا هو الكلام في هذه المقدمات

المسئلة العاشرة في أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره ، قالوا : والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الإشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى ، فاذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة ، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود ، فنحن هذا قالوا : إنه ليس لتلك الحقيقة اسم ، بل له لوازم معرفة ، وتلك اللوازم هي أنه الأزل الذي لا يزول ، وأنه الواجب الذي لا يقبل العدم ، وأما الذين قالوا إنه لا يتمتع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك لحينئذ لا يتمتع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، فثبت أن هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة . المسئلة الحادية عشرة : بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الاسماء ، وذلك الذكر أشرف الأذكار ، لأن شرف العلم بشرفي المعلم ، وشرف الذكر بشرف المذكور ، فلما كانت ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات

كان العلم به أشرف العلوم ، وكان ذكر الله أشرف الأذكار ، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء . وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الألسنة ، وهو اسم الله الأعظم ، ولو اتفق الملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يعد أن يطعمه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات

المسئلة الثانية عشرة : القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلافوا فيه على وجوه **اسم الله الاعظم** الأول : قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا ( ذو الجلال والاكرام ) وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام ( أظنوا يا ذا الجلال والاكرام ، وهذا عندي ضعيف ، لأن الجلال إشارة الى الصفات السلبية ، والاكرام إشارة الى الصفات الاضافية ، وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات

والقول الثاني : قول من يقول انه هو ( الحى القيوم ) لقوله عليه الصلاة والسلام لا بى ابن كعب « ما أعظم آية في كتاب الله تعالى » فقال : ( الله لا إله إلا هو الحى القيوم ) فقال « ليهنك الدم أبأ المنذر » وعندي أنه ضعيف ، وذلك لأن الحى هو الإدراك الفعال ، وهذا ليس فيه كثرة عظيمة لأنه صفة ، وأما القيوم فهو مبالغة في القيام ، ومعناه كونه قائماً بنفسه مقوما لغيره ، فكونه قائماً بنفسه مفهوم سلبى وهو استغناؤه عن غيره ، وكونه مقوما لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم

القول الثالث : قول من يقول : أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم ، لأن ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان ، وعندي أن هذا أيضا ضعيف لانا بينا أن الأسماء منقسمة الى الأقسام التسعة ، وبيننا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الأسماء وأعظمها ، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه الى الانكار القول الرابع : أن الاسم الأعظم هو قولنا « الله » وهذا هو الأقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجرى بجرى اسم العلم في حقه سبحانه ، وإذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة

المسئلة الثالثة عشرة : أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال ، لأن هذا إما يتصور في حق من كانت ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله تعالى ، لأن كل مركب فانه محتاج الى جزئه ، وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فما لا

يكون يمكننا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا امتنع أن يحصل له اسم بحسب  
جزء ماهيته

المسئلة الرابعة عشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى أم لا ، قد ذكرنا اختلاف الناس فيه ، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أنفأ البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى ، فبقيت الأقسام السبعة فنقول : أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فلك الصفة إما أن تكون هي الوجود وإما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادي

## الباب الرابع

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الاول) الاسماء الدالة على الوجود وفيه السائل :

المسئلة الاولى : أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء . ونقل عن  
جهم بن صفوان أن ذلك غير جائز ، أما حجة الجمهور فوجوه :

نسبة الله  
بالشيء

الحجة الاولى : قوله تعالى ( قل أي شيء أكبر شهادة قل الله ) وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء ، فان قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله ( قل الله ) لكان دليلكم حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى ( قل الله شهيد بيني وبينكم ) وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولا تعلق له بما قبله ، وحيث لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا : لما قال ( أي شيء أكبر شهادة ) ثم قال ( قل الله شهيد بيني وبينكم ) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله ( أي شيء أكبر شهادة ) وحيث لا يلزم المقصود الحجة الثانية : قوله تعالى ( كل شيء هالك الا وجهه ) والمراد بوجه ذاته ، ولو لم تكن ذاته شيئا لما جاز استثناءه عن قوله ( كل شيء هالك ) وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء . الحجة الثالثة : قوله عليه السلام في خبر عمران بن الحصين « كان الله ولم يكن شيء غيره » وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى

الحجة الرابعة : روى عبد الله الأنصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من شيء أعز من الله عز وجل »

الحجة الخامسة : أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وذات لله تعالى كذلك ،  
فيكون شيئاً

واحتج بهم بوجوه : الحجة الأولى : قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وكذلك قوله ( وهو على كل شيء قدير ) فهذا يقتضي أن يكون كل شيء مخلوقاً ومقدوراً ، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء . فإن قالوا ان قوله تعالى ( الله خالق كل شيء ) وقوله : ( وهو على كل شيء قدير ) عام دخله التخصيص ، قلنا الجواب عنهم من وجهين : الأول أن التخصيص خلاف الأصل ، والدلائل اللفظية يكتفي في تقريرها هذا القدر ، الثاني أن الأصل في جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل ، فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات ، إلا أن إجراء الأكثر مجرى الكل إنما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيراً قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ، ويحكم على الباقي بحكم الكل ، ثبت أن التخصيص إنما يجوز في الصورة التي تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فقول : ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالى ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص ، فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال

الحجة الثانية : قوله تعالى ( ليس كمثله شيء ) وهو السميع البصير ( حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه ، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء ، فإن قالوا ان الكاف زائدة ، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس يباطل صارت الحجة التي ذكرناها في غاية القوة والكمال

الحجة الثالثة : لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء ، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسماً لله تعالى : أما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر ، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء ، وإذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلاً في أنجس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال ، وأما قولنا : ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال ، فالدليل عليه قوله تعالى ( ووقع الأسماء الحسنى فادعوه بها وذكروا الذين يلعنون في أسمائه ) والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لا معنى له إلا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة ، فإذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن

الاسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الاسماء ثم قال بعد ذلك (وذروا الذين يلحدون في اسمائه) وهذا كالتنبية على أن من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد ألحد في أسماء الله ، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالاسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح ، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب

الحجة الرابعة : أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ في غاية الحقارة ، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم ، بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون : يا منشيء الأشياء ، يا منشيء الأرض والسماء

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع في المعنى ، وهذا في غاية البعد ، فانه لا نزاع في أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة ، إنما النزاع في أنه هل يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ، ولا يجري بسببه تكفير ولا تفسيق ، فليكن الانسان عالما بهذه الحقيقة حتى لا يقع في الغلط

إطلاق لفظ  
لوجود على الله

المسئلة الثانية : في بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى ؟ اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوqa بمقدمة ، وهي أن لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالموجود الوجدان والادراك والشعور ، ومتى أريد بالموجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لا محالة المدرك والمشعور به ، والثاني : أن يراد بالموجود الحصول والتحقق في نفسه ، واعلم أن بين الأمرين فرقا ، وذلك لأن كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلًا في نفسه ، ولا يتمكس ، لان كونه حاصلًا في نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في الاعيان ، لانه يتمتع في العقل كونه حاصلًا في نفسه مع أنه لا يكون معلوما لاحد ، بقي هنا بحث ، وهو أن لفظ الموجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا إلى حصول الشيء في نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظي ، والاقرّب هو الاول ، لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله في نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضع حصول الشيء في نفسه

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين : أحدهما : كونه معلوما مشعورا به ، والثاني : كونه في نفسه ثابتا متحققا ، أما بحسب المعنى

الأول فقد جاء في القرآن قال الله تعالى : (لوجدوا الله) ولفظ الوجود هنا بمعنى الوجدان والعرفان ، وأما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن

فان قالوا : لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق إذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك

فتقول : هنا ضعيف من وجهين : الاول : أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت ، لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوما ، والثاني : أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا في اللفظ ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر ، ثم نقول : ثبت باجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا : ألسن قلتم إن اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ، ولفظ الموجود لا يفيد ذلك ؟

قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع ، وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشيء عليه ، وبيانه من وجوه : الاول : أنه عند قوم يقع لفظ الشيء على المعلوم كما يقع على الموجود ، أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة ، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أولى ، الثاني : أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء ، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلاهيته صار كأنه معلوم لكل أحد ، وجود عند كل أحد واجب الافرار به عند كل عقل ، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه ، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء.

مضى قولنا  
ذله الله

المسئلة الثالثة : في الذات : روى عبد الله الأنصاري المروى في الكتاب الذي سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ : أحدهما عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه في ذات الله » وثانيها عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إبراهيم لم يكذب إلا في ثلاث ثنتين في ذات الله » وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا عليا فانه كان عثوشا في ذات الله » ورابعها عن أبي ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل ؟ قال « ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله » وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ان للشيطان مصاد وغوغا منها البعر بأنعم الله ، والفخر بعباد الله ، والكبر على عباد الله ، واتباع الهوى في غير ذات الله »

وأقول : إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فإن كان اللفظ الدال على ذلك الشيء معكروا  
 قيل إنه ذو ذلك الأمر ، وإن كان مؤثاقيل إنها ذات ذلك الأمر ، فهذه اللفظة وضعت لافادة  
 هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الإضافة ، إذا عرفت هذا فقول : إنه من المحال أن تثبت  
 هذه الصفة لصفة ثانية ، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة تالكة ، وهكذا إلى غير النهاية ، بل  
 لابد وأن تنتهى إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بمهايتها ، وحيث يصديق على تلك  
 الحقيقة أنها ذات تلك الصفات ، فقولنا « إنها ذات كذا وكذا إنما يصديق فى الحقيقة على تلك  
 المساهية القائمة بنفسها ، فهذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ،  
 ولما كان الحق تعالى قيروما فى ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصداقا ، وأما الأخبار  
 التى رويناهما عن الأنصارى المروى فإن شيئا منها لا يدل على هذا المعنى ، لأنه ليس المراد من  
 لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهية ، وإنما المراد منه طلب رضوان الله ، ألا ترى  
 أنه قال : « لم يكذب إبراهيم إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله » أى : فى طلب مرضاة الله ،  
 وهكذا الكلام فى سائر الأخبار

إطلاق لفظ  
النفس على الله

المسئلة الرابعة : فى لفظ النفس ، وهذا اللفظ وارد فى القرآن ، قال تعالى : ( تعلم ما فى  
 نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك ) وقال : ( ويحذر كرم الله نفسه ) وعن عائشة قالت : كنت  
 نائمة إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم فقدته ، فطلبتة ، فوجدت يدي على قدميه  
 وهو ساجد ، وهو يقول : « اللهم أنى أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك  
 وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » وعن أبى هريرة عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى : أنا مع عبدي حين يذكرنى ، فإن ذكرنى فى  
 فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير من ملته ، وإن تقرب منى  
 شبرا تقربت منه ذراعا ، وإن تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا ، وإن جادنى بمشيتته أهرولا »  
 والخبر الثالث عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم : « لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش : إن رحمتى  
 تغلب غضبى » والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى  
 عليه وسلم : « ليس أحد أحب إليه المدح من الله تعالى ، ومن أجل ذلك مدح نفسه ، وليس  
 أحد أغير من الله ، ومن أجل ذلك حرم الفواحش ، وليس أحد أحب إليه العذر من الله ،  
 ومن أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل » والخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

النبي صلى الله عليه وسلم عليها هذا التوسيع : سبحانه الله وبحمده ، عدد خلقه ، ومداد كلماته ،  
 ونوصا نفسه ، وزنة عرشه ، الخبر السادس : روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن  
 الله سبحانه وتعالى أنه قال : « حرمت الظلم على نفسي ، وجعلت بينكم حرما ، فلا تظالموا »  
 وتسام الخبر مشهور ، الخبر السابع : عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على  
 المنبر ( وما قدروا الله حق قدره ) ثم أخذ يمجّد الله نفسه : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا العزيز  
 أنا الكريم ، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه ، الخبر الثامن :  
 عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « النقي آدم وموسى عليهما السلام فقال  
 له موسى : أنت الذى أشتيت الناس فأخرجتهم من الجنة ، قال آدم : أنت الذى اصطفاك الله  
 برسائله ، واصططعك لنفسه ، وأزل عليك التوراة ، فهل وجدت كتبته على قبل أن يخلفنى ؟  
 قال : نعم ، قال فخرج آدم موسى ثلاث مرات « الخبر التاسع : عن جابر رضى الله تعالى عنه  
 قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : هذا دين أوتيت به نفسي ، ولن  
 يصلحه الا السخا ومحسن الخلق ، فأكرموا بهما » الخبر العاشر : عن أنس بن مالك عن النبي  
 صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه أنه قال : « من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة ، فلا أبالي  
 أى واد من الدنيا أهلكت ، وأقذفه فى جهنم ، وما ترددت فى نفسي فى قضاء شيء قضيت ترددي  
 فى قبض عبدى المؤمن ، ويكره الموت ولا بدله منه وأكره مسأته » الخبر الحادى عشر : عن عبد  
 الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن : اللهم انى عبدك  
 وابن عبدك ، وابن أمك ، ناصيتي بيدك ، ماض فى حكمك ، عدل فى قضاؤك ، أسألك بكل  
 اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت  
 به فى علم الغيب عندك — أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب  
 همي وغمي ، إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكان حزنه فرحا » الخبر الثانى عشر : عن  
 أبي سعيد الخدرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى يعثر رحمة للعالمين  
 وأن أكبر المعازف والأصنام ، وأقسم بربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرًا ثم لم يتب الى  
 الله تعالى منه إلا سقاء الله تعالى من طينة الخبال » فقال : قلت : يا رسول الله ، وما طينة  
 الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم »

ليس الشيء  
 ذاتا حقيقته

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشيء ، وحقيقته ، وهويته ، وليس عبارة عن الجسم  
 المركب من الأجزاء ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك

على الله محال ، فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه

المسئلة الخامسة : في لفظ الشخص ، عن سعد بن عباد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا شخص أغير من الله ، ومن أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أحب إليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب إليه المدح من الله »

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تفخص وخجمة ، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعيينا باعتباره يمتاز عن غيره

المسئلة السادسة : في أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله ، قال الله تعالى ( الله نور السموات والأرض ) وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر : نقل عنك أنك تقول الشقي من شقى في بطن أمه ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ، ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شئ فقد اهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى

هل حال  
الله «النور»

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم ، والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة ، وجل الاله عن أن يكون محدثا ، الثاني : أن النور تضاده الظلمة ، والاله منزّه عن أن يكون له ضد الثالث : أن النور يزول ويحصل له أفول ، والله منزّه عن الأفول والزوال ، وأما قوله تعالى : ( الله نور السموات والأرض ) لجوابه أن هذه الآية من التشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية ( مثل نوره ) فاضاف النور الى نفسه إضافة الملك إلى مالكة ، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور بقى أن يقال : فما مقتضى لحسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم ( لله نور السموات والأرض ) وعلى هذه القراءة شبهة زائلة ، والثاني : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها ؛ فلهذا التأويل حسن إطلاق النور عليه ، والثالث : أن بحكمته حصلت مضالغ العالم ، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ، ومن كان ناظما للصلاح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور ، يقال : فلان نور هذه البلد ، إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع : أنه هو الذي تفضل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة ، وهذه الصفات من جنس الأنوار ، ويدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية ( نور على نور )

نور يهدي الله لنوره من يشاء) وأما الأخبار فكثيرة  
الخبر الأول : ما روي أبو أمامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة  
المؤمن فانه ينظر بنور الله

الخبر الثاني : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « هل تدرون أى  
الناس أكيس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : أكثرهم للموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا  
قالوا : يا رسول الله ، هل لذلك من علامة ؟ قال : نعم ، التجافى عن دار الغرور ، والابتابة إلى  
دار الخلود ، فإذا دخل النور في القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت »

الخبر الثالث : عن ابن مسعود قال : تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ( أفن شرح  
الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ) فقلت : يا رسول الله ، كيف يشرح الله صدره ؟  
قال : إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال :  
الابتابة إلى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت قبل نزول الموت »

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى في  
طريق إذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال :  
أصبحت والله مؤمنا حقا ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فان لكل حق  
حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ قال عزفت نفسي عن الدنيا ، وأسهرت ليلي ، وأظلمت نهاري  
وكأنى أنظر إلى عرش ربي بارزا ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وإلى أهل  
النار يتعاورون فيها ، فقال عليه الصلاة والسلام : عرفت فالزم ، ثم قال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم : « من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الإيمان في قلبه فلينظر إلى هذا » ثم قال :  
يا رسول الله ، ادع الله لي بالشهادة ، فدعا له ، فتودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبي ، فكان  
أول فارس يركب ، فاستشهد في سبيل الله

الخبر الخامس : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : بينما أنا جالس عند النبي صلى الله  
عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه ، فرفع رأسه إلى السماء فقال : إن هذا الباب من السماء قد  
فتح ، وما فتح قط ، فنزل منه ملك فقال : يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك :  
فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة

الخبر السادس : عن يعلى بن منبه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يمر المؤمن  
على الصراط يوم القيامة فتناديه النار : « جُرْ عَنِّي يا مؤمن فقد أطفا نورك لهي »

الخبر السابع : عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « اللهم بك نفسح ، وبك نمسى ، وبك نحيا وبك نموت ، واليك النشور ، اللهم اجعلنى من أفضل عبادك عندك حظا ونصيبا ، فى كل خير تقسمه اليوم : من نور تهدى به ، أو رحمة تنشرها ، أو رزق تبسطه ، أو ضرر تكشفه ، أو بلاء تدفعه ، أو سوء ترفعنه ، أو فتنة تصرفها »

الخبر الثامن : عن علي بن أبي طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال : « أهل الجنة شعث رؤسهم ، وسخة ثيابهم ، لو قسم نور أحدهم على أهل الأرض لوسمهم »

الخبر التاسع : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : أن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا انسأ لم ينكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تتلجلج فى صدره ، لو قسم نوره على أهل الأرض لوسمهم .

الخبر العاشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله عز وجل يقول : نورى هداى ، و لا إله إلا الله » كلبى ، فن قالما أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد آمن

الخبر الحادى عشر : عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو « أعوذ بكلمات الله التامة ، وبنوره الذى أشرقت له الأرض ، وأضأت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن لجأة نعمتك ، ومن درك الشقاء ، وشر قد سبق »

الخبر الثانى عشر : عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « اللهم اجعل فى قلبنى نورا ، وفى سمى نورا ، وفى بصرى نورا ، والحديث مشهور

لفظ الصورة المسئلة السابعة : فى لفظ الصورة ، وفيه أخبار : الخبر الأول : عن أبي هريرة رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » قال اسحاق بن راهويه : صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن »

الخبر الثاني : عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقال له قائل : ما رأيك أسفر وجهك مثل الغددة ، قال : « وما أبالي ، وقد بدلى ربي في أحسن صورة فقال : فيم يختصم الملايئ الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم أي ربي ، فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردما فقلت ما في السموات والأرض

واعلم أن العلماء ذكروا في تأويل هذه الأخبار وجوها : ( الأول ) أن قوله « إن الله خلق آدم على صورته » الضمير عائد الى المضروب ، يعني أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب ، فوجب الاحتراز عن تقييد وجه ذلك المضروب ( الثاني ) أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التي كان في آخر أمره ، يعني أنه ما تولد عن نقطة ودم وما كان جنينا ورضيعا ، بل خلقه الله رجلا كاملا دفعة واحدة ( الثالث ) أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا ، أي : صفته ، فقوله « خلق الله آدم على صورة الرحمن » أي : خلقه على صفته في كونه خليفة له في أرضه متصرفا في جميع الأجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم

الملاق

المسئلة الثامنة : الفلاسفة قد يطلقون لفظ « الجواهر » على ذات الله تعالى ، وكذلك « الجواهر » النصارى ، والمتكلمون يمتنعون منه : أما الفلاسفة فقالوا : المراد من الجواهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع ، والله تعالى كذلك ، فوجب أن يكون جوهرًا ، فالجواهر فوعل واشتقاقه من الجهر ، وهو الظهور ، فسمى الجواهر جوهرًا لكونه ظاهرًا بسبب شخصيته وحجميته ، فكونه جوهرًا عبارة عن كونه ظاهر الوجود ، وأما حجميته فليست نفس الجواهر ، بل هي سبب لكونه جوهرًا وهو ظهور وجوده ، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده ، فكان أولى الأشياء بالجوهريّة هو هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه

الملاق الجسم  
لا يجوز

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لا يزيد به كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء ، وإنما يزيد به كونه موجودا قائما بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على إنكار هذا الاسم

ولتأمع الكرامية مقامان : المقام الأول أنا لا نسلم أنهم أرادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق ، وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون : انه تعالى فوق العرش ، ولا يقولون إنه في الصغر مثل الجواهر الفردة ، والجزة الذي لا يتجزأ ، بل يقولون : إنه

أعظم من العرش ، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا ، فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، ثبت أن قولهم إنا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف ، المقام الثاني : أن نقول : لفظ الجسم لفظ يوم معنى باطلا ، وليس في القرآن والأحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه ، لا سيما والتكلمون قالوا : لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق ، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى

اطلاق «الانية»

المسئلة العاشرة : في إطلاق لفظ «الانية» على الله تعالى : اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظه «إن» في لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات في تأكيد الوجود ، وفي قوة الوجود ، لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الانية عليه

اطلاق  
«للماهية»

المسئلة الحادية عشرة : في إطلاق لفظ الماهية عليه : اعلم أن لفظ «الماهية» ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة ، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول : ماتلك الحقيقة وماهى ؟ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : أرنا الاشياء كما هى ، فلما كثرت السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا بمجموع قولنا ماهى كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أى حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة

اطلاق  
لفظ «الحق»

المسئلة الثانية عشرة : في إطلاق لفظ «الحق» اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا في نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدم قال ليبد :

ألاكل شيء ما خلا الله باطل

فلما كان مقابل الحق هو المعدم وجب أن يكون الحق هو الموجود ، وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء في نفسه ، وإنماسمى هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء ، وأما إن أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الاخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء ، إذا ثبت هذا فنقول : ان الله تعالى هو المستحق لائيم الحق ، أما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذى يتمتع بعبده وزواله ، وأما بحسب :

الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة ، وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الاخبار بكونه صدقا واجب التقرير ، ثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفاهيم وانه الموقف المهادي القسم الثاني من هذا الباب الاسماء الدالة على كيفية الوجود

اعلم أن الكلام في هذا الباب يجب أن يكون مسبوqa بمقدمات عقلية

كونه تعالى  
«أزليا»

المقدمة الأولى : اعلم أن كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له ، وذلك لأننا نقول : كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما أن يتوقف على حصوله في زمان أولا يتوقف عليه ، فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة إلى القول بوجود زمان آخر ، وأما ان توقف عليه فنقول : ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أولا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر حينئذ يازم افتقار الزمان إلى زمان آخر فيازم التسلسل ، وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا حينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان ، وذلك يدل على أن البوام لا يفتر الوجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، ثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا

كونه تعالى  
«باقيا»

المقدمة الثانية : أن الشيء كلما كان أزليا كان باقيا ، لكن لا يازم من كون الشيء باقيا كونه أزليا ، ولفظ «الباقى» ورد في القرآن قال الله تعالى (ويبقى وجه ربك) وأيضا قال تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) والذي لا يصير هالكا يكون باقيا لا محالة ، وأيضا قال تعالى (هو الأول والآخر) فجعله أولا لكل ماسواه ، وما كان أولا لكل ماسواه امتنع أن يكون له أول ، اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه ، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخر لا آخر نفسه ، فلما كان أولا لكل ماسواه وكان آخر لكل ماسواه امتنع أن يكون له أول وآخر ، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له

المقدمة الثالثة : لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال فهو قديم ، وإذا ثبت أنه قديم وجب أن يتمتع زواله ، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء

اسمه تعالى  
«القديم»

الاسم الأول : القديم ، واعلم أن هذا اللفظ يفيد في أصل اللغة طول المدة ، ولا يفيد نفي الأولوية يقال : دار قديم ، وبناء قديم إذا طالت مدته ، قال الله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقال (انك لني ضلالك القديم)

لسمه تعالى  
اللازلي

الاسم الثاني : الأزلي ، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الازل ، فهذا يوم أن الازل شيء حصل ذات الله فيه ، وهذا باطل ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفترقة إلى ذلك الشيء ومحتاجة إليه ، وهو محال ، بل المراد وجود لا أول له البتة

عدم أولية  
تعالى

الاسم الثالث : قولنا لا أول له ، وهذا اللفظ صريح في المقصود ، واختلفوا في أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية ، قال بعضهم : إن قولنا لا أول له إشارة إلى نفي العدم السابق ونفي النقي اثبات ، فقولنا لا أول له وإن كان بحسب اللفظ عدما إلا أنه في الحقيقة ثبوت ، وقال آخرون : إنه مفهوم عدوى ، لأنه نفى لكون الشيء مسبوقا بالعدم ، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم ، فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية ، فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية ، فكان قولنا لا أول له مفهوما عدميا ، وأجاب الأولون عنه بأن كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة ، فكانت مسبقة بالعدم ، فكان كونها كذلك صفة أخرى ، وإلزم التسلسل ، وهو محال

الاسم الرابع : الأبدى ، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل

لسمه تعالى  
الابدي  
والرمدى

الاسم الخامس : السرمدى ، واشتقاق هذه اللفظة من السرد ، وهو التوالى والتعاقب ، قال عليه الصلاة والسلام في صفة الأشهر الحرم : « واحد فرد وثلاثة سرد » أى : متعاقبة ، ولما كان الزمان إنما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة في ذلك المعنى

إذا عرفت هذا فنقول : الأصل في لفظ السرد أن لا يقع إلا على الشيء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض ، ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدى عليه مجازا ، فإن ورد في الكتاب والسنة أطلقناه والا فلا

الاسم السادس : المستمر ، وهذا بناء الاستفعال ، وأصله المرور والتعاقب ، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر ، إلا أن هذا إنما يصدق في حق الزمان ، أما في حق الله فهو محال ، لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه

المستمر

الاسم السابع : الممتد وميث المدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا في الشيء : إنه امتد وجوده إنما يصح في حق الزمان والزمانيات ، أما في حق الله تعالى فملي المجاز

الاسم الثامن : لفظ الباقي ، قال تعالى ( ويبقى وجه ربك ) واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ، الله تعالى الباقي ولا ينمكس ، فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الأجسام والاعراض الباقية ، ومن الناس من قال : لفظ الباقي يفيد الدوام ، وعلى هذا إلا يصح وصف الأجسام بالباقي ، وليس الأمر كذلك ، لأطبق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله

الاسم التاسع : الدائم ، قال تعالى ( أكلها دائم ) ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله الدائم كان الدائم هو الله

الاسم العاشر : قولنا « واجب الوجود لذاته » ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة واجب الوجود ، وكل ما كان كذلك فانه يكون متمتع بعدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا ينمكس ، فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعلة أزلية أبدية ، لحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، وقولهم بالفارسية « خدای » معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا « خدای » كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية : أحدهما : خود ، ومعناه ذات الشيء ، ونفسه وحقيقته والثانية قولنا « آی » ومعناه جاء ، فقولنا « خدای » معناه أنه بنفسه جاء ، وهو إشارة إلى أنه بنفسه وذاته جاء إلى الوجود لا بغيره ، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم « خدای » أنه لذاته كان موجودا

الاسم الحادي عشر : الكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورد في القرآن بحسب صفات الكائن الله تعالى قال الله تعالى ( وكان الله على كل شيء مقتدرا ) وقال ان الله ( كان علما حكما ) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن ، لكنه وارد في بعض الأخبار ، روى في الأدعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم « يا كائنا قبل كل كون ، ويا حاضرنا مع كل كون ، ويا باقيا بعد انقضاء كل كون » أو لفظ يقرب معناه عما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحوي : وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ « كان » على قسمين : أحدهما : الذي يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل ، قال تعالى ( كنتم خير أمة ) أي حدثتم ووجدتم خير أمة ، والثاني : الذي يكون ناقصا كقولك « كان الله علما حكما » ، فإن لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب ، وانفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل ، إلا أنهم قالوا : إنه على الوجه الأول فعل تام ، وعلى الثاني فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين

ولو كان كذلك لكننا اذا أسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء، وحينئذ يتم الكلام، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب. وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما. ثبت أن القول بأن هذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة، وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا، فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقي الأذياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا، وما أفلجوا في الجواب، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة، وتقريره أن نقول: لفظ «كان» لا يفيد إلا الحدث والحصول والوجود، إلا أن هذا على قسمين: منه ما يفيد حدوث الشيء في نفسه، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشئ آخر. أما القسم الأول: فإن لفظ «كان» يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل، وأما القسم الثاني فإنه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين، فإنه اذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعالم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذلك الا عند ذكرهما جميعا، فلا جرم لا يتم المقصود الا بذكرهما، قولنا: «كان زيد عالما»، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعالم، ثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط، إلا أنه في القسم الأول يكفيه إسناده الى اسم واحد، وفي القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين، وهذا من اللطائف النفيسة في علم النحو، إذا عرفت هذا فنقول: فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى

### القسم الثالث: من أقسام الصفات الحقيقية

الصفة التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود

الصفة للناحية للوجود

اعلم أن هذا البحث مبنى على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى؟ فالمعزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الإنكار، ويحتجون عليه بوجوه

مذهب نقات الصفات

الأول: أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها، والقسمان باطلان، فبطل القول بالصفات، وإنما قلنا أنه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت في الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثاني) أن الواجب لذاته هو الذي يكون غنيا عما سواه، والصفة هي التي تكون مفتقرة الى الموصوف، فالجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير عال، وإنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون ممكنا لذاته. لوجهين (الأول) أن الممكن لذاته لا بد له من سبب، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله، لأن

تلك الذات لما تمتنع خلوها عن تلك الصفة ، وتلك الصفة مفقورة الى الغير لزم كون تلك الذات مفقورة الى الغير ، وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال ، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى ، لأنها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وهو محال ؛ لما ثبت أن الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد ، والفعل والقبول أثران مختلفان (الثاني) أن الاثر مفقور الى المؤثر ، فافتقاره اليه إما أن يكون بعد حدوثه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر في إيجاد تحصيل الجاصل ، وهو محال ، ففي القسمين الآخرين ، وذلك يقتضي أن يكون كلما كان الشيء أثرا لغيره كان حادثا ، فوجب أن يقال : الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا لغيره ، ثبت أن القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات : قالوا : إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه ، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ، ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبا من جزأين ثم نقول : ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديما لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما ، وحينئذ يكون ذانك الجزآن يتشاركان في القدم ويختلفان بالخصوصية ، فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزأين ، وذلك محال لانه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال ، ولما قلنا إنه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه : (الأول) : ان قيام الحوادث بذات الله محال ، لأن تلك الذات إن كانت كافية في وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات ، وإن لم تكن كافية فيه لحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها ، وذلك الوجود وعدمه ، يكونان موقوفين على شيء منفصل ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال . (والثاني) أن ذاته لو كانت قالة للحوادث لكانت قابلة لتلك الحوادث من لوازم ذاته ، لحينئذ يلزم كون تلك القابلة أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية ، لكن يمتنع كون قابلة الحوادث أزلية : لأن قابلية الحوادث مشروط بإمكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث في الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها في الأزول محالاً. (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة كان الإله الموصوف بصفات الإلهية موجوداً قبل حدوث هذه الصفات، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الإلهية، فوجب نقياً، ثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة، وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة

الحجة الثالثة: أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تم الإلهية بدونها أو لاتم، فإن كان الأول كان وجودها فضلاً زائداً، فوجب نقياً، وإن كان الثاني كان الإله مقتراً في تحصيل صفة الإلهية إلى شيء آخر، والمحتاج لا يكون إلهاً

الحجة الرابعة: ذاته تعالى إما أن تكون كاملة في جميع الصفات المعبرة في المدامح والكيالات، وإما أن لا تكون، فإن كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات، وإن كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها، وهذه الذات لا يليق بها صفة الإلهية

الحجة الخامسة: لما كان الإله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الإله مجزأ بمعضا منقسماً، وذلك بعيد عن العقل؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب

الحجة السادسة: أن الله تعالى كفر النصارى في التثليث، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا بأثبات ذوات ثلاثة، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات، والأول لا يقوله النصارى، فيمتنع أن يقال إن الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها، فيبقى الثاني، وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفراً

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به

المسألة الثانية في دلائل مثبتة القول بالصفات: اعلم أنه ثبت أن الله العالم يجب أن يكون علماً قادراً حياً، فقول يمتنع أن يكون عليه وقدرته نفس تلك الذات، ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا: ذات الله ذات، وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة، وذلك يدل على أن كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات (الثاني) أنه يمكن العلم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادراً مع الذهول عن كونه عالماً، وبالعكس، وذلك يدل على أن كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات (الثالث) أن كونه عالماً عام يتعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن، وكونه قادراً ليس عام يتعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة، بل هو مختص بالجائز فقط، ولولا

دلائل مثبتة  
الصفات

الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور ، وكونه عالما لا يؤثر ، ولولا المغايرة والا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا : موجود ، يناقضه قولنا : ليس بموجود ، ولا يناقضه قولنا : ليس بعالم ، وذلك يدل على أن المنفي بقولنا : ليس بموجود ، مغاير للمنفى بقولنا : ليس بعالم ، وكذا القول في كونه قادرا فهذه دلائل واضحة على أنه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى ، إلا أنه بقي أن يقال : لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافة فالمعنى من « كونه قادرا » كونه بحيث يصح منه الایجاد ، وتلك الصحة معللة بذاته ، و« كونه عالما » معناه الشعور والادراك ، وذلك حالة نسبية اضافية ، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة ، وهذا تمام الكلام في هذا الباب

المسألة الثالثة : أنا اذا قلنا بآيات الصفات الحقيقية فنقول : الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة ، وهي مثل العلم والقدرة ، فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم ، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بإيجاد المقدور ، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول : قالت الفلاسفة : الحى هو البراك الفعال ، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك ، وحيث لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول ، وقال المتكلمون إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا ، واحتجوا عليه بأن القوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة ، فلا بد وأن تكون تلك الذات مختلفة في قبول صفة الحياة ، فوجب أن تكون صحيحة لاجل صفة زائدة ، فيقال لهم : قد دللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذات لذاته المخصوصة ، فسقط هذا الدليل ، وأيضا الثوات مختلفة في قبول صفة الحياة ، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى ، ولزم التسلسل ، ولا جواب عنه إلا أن يقال : إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية ، وقال قوم ثالث : معنى كونه حيا أنه لا يتمتع أن يقدر ويعلم ، فهذا عبارة عن نفي الامتناع ، لكن الامتناع عدم ، ففيه يكون عدما للعدم ، فيكون ثبوتا ، فيقال لهم : هذا مسلم ، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة ؟ فان قالوا : الدليل عليه أنا نقول تلك الذات مع الشك في كونها حية ، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

لتلك الذات ، فيقال لهم : قد دللنا على أننا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا ، وإنما تعقل تلك الذات تعقلا عرضيا ، وعند هذا يسقط هذا الدليل ، فهذا تمام الكلام في هذا الباب

سنة تالي الى المسئلة الرابعة : لفظ الحى وارد في القرآن ، قال الله تبارك وتعالى ( الله لا إله إلا هو الحى القيوم ) وقال ( وعنت الوجوه للحى القيوم ) وقال ( هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين ) فان قيل : الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم ، فما السبب فى أن ذكره الله تعالى فى معرض المدح العظيم ؟ فالجواب لمن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا ، بل بمجموع كونه حيا قيوما ، وذلك لأن القيوم هو القائم باصلاح حال كل ماسواه ، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة ، والحى هو الدراك الفعال ، فقوله « الحى » يعنى كونه دراكا فعالا ، وقوله « القيوم » يعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحذات والممكنات ، فحصل المدح من هذا الوجه

### الباب الخامس

فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

الاسم الدال  
على الصفات  
الاضافية

( اعلم ) أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية ، وهى أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا ؟ قالت المعتزلة والأشعرية : التكوين نفس المكون ، وقال آخرون إنه غيره ، واحتج النفاة بوجوه

الحجة الأولى : أن الصفة المسماة بالتكوين إما أن تؤتى على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب ، فان كان الأول فذلك الصفة هى القدرة لا غير ، وإن كان الثانى لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فعلا بالاختيار

الحجة الثانية : أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها ، الى تكوين آخر ولزم التسلسل

الحجة الثالثة : أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والإرادة أو ليس لها هذه الصلاحية ، فان كان الأول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الأثر من الوجود ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى ، وإن كان الثانى فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير ، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة ، وذلك يوجب التناقض

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجد وقد لا يوجد ، ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده ، وبهذه هذا الثبوت والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ، ثم نقول : كونه موجدا إما أن يكون معناه دخول الأثر في الوجود أو يكون أمرا زائدا ، والأول باطل لأننا نعلم دخول هذا الأثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له ، ألا ترى أنه إذا قيل : لم يوجد العالم ؟ قلنا : لأجل أن الله أوجده ، فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده نفسه ، ولو كان معللا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير ، ثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضي نفي الموجدية ، وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل ، فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر ، فثبت أن التكوين غير الممكن

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : القائلون بأن التكوين نفس الممكن قالوا : معنى كونه تعالى خالقا رازقا محيا يميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة ، وهي تأثير قدرة الله تعالى في حصول هذه الأشياء ، وأما القائلون بأن التكوين غير الممكن : فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط ، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافية

واعلم أن الصفات الاضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسببا مجدا ، فيقال : يا أيها المسيح بكل لسان ، يا أيها الممدوح عند كل انسان ، يا أيها المرجوع اليه في كل حين وأوان ، ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الاسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للأفعال صفة إضافية محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة ، إذا عرفت هذا فالتحيز عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدا ، أو التحيز عنه كونه موجدا للتوابع الفلاني لأجل الحكمة الفلانية ، أما القسم الأول — وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا — فهنا الفاعل تقرب من أن تكون مترادفة مثل : الموجد ، والمحدث ، والمكون ، والمنشئ ، والمبدع ، والمخترع ، والصانع ، والخالق ، والفاطر ، والبارئ . فهذه ألفاظ عشرة متقاربة ، ومع ذلك فالفرق حاصل : أما الاسم الأول — وهو الموجد — فعنه المؤثر في الوجود ، وأما المحدث فعنه الذي جعله موجودا

بعد أن كان معدوماً ، وهذا أخص من مطلق الایجاد ، وأما المكون فيقرب من أن يكون مرادفاً للوجد ، وأما المنشئ فاشتقاقه من النشوء والنماء ، وهو الذى يكون قليلاً قليلاً على التدريج ، وأما المبدع فهو الذى يكون دفعة واحدة ، وهما كنوعين تحت جنس الموجد ، والمخترع قريب من المبدع ، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسماً لمن يأتي بالفعل على سبيل التكلف ، وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير ، وهو فى حق الله تعالى يرجع الى العلم ، وأما الفاطر فاشتقاقه من القطر وهو الشق ، ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة ، وأما البارئ فهو الذى يبدئه على الوجه الموافق للصلحة ، يقال : برئ القلم إذا أصلحه وجعله موافقاً لغرض معين ، فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجداً على سبيل العموم ، أما الالفاظ الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ، ويجب أن نذكر فى هذا الباب أمثلة فأمثال : الاول أنه إذا خلق النافع سمي نافعا ، وإذا خلق المؤلم سمي ضاراً ، والمثال الثانى : إذا خلق الحياة سمي حياً ، وإذا خلق الموت سمي ميئاً ، والمثال الثالث : إذا خصهم بالأكرام سمي براً لطيفاً ، وإذا خصهم بالقهر سمي قهاراً جباراً ، والمثال الرابع : إذا قلل العطاء سمي قابضاً ، وإذا كثره سمي باسطاً ، والمثال الخامس : إن جازى ذوى الذنوب بالعقاب سمي متقماً وإن ترك ذلك الجزاء سمي عفواً غفوراً رحيماً ، والمثال السادس : إن حصل المنع والاعطاء فى الأموال سمي قابضاً باسطاً ، وإن حصل فى الجاه والحشمة سمي خافضاً رافعاً

إذا عرفت هذا فنقول : إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية ، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار وإذا عرفت هذا فنقول : هنا دقائق لا بد منها : ( فالدقيقة الاولى ) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه ، فقولنا « المزمع المذل » وقولنا « المحيى المميت » يتقابلان تقابل الضدين ، وأما قولنا « القابض الباسط » الخافض الرافع » فيقرب من أن يكون تقابلها تقابل العدم والوجود ، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير ، والخفض عبارة عن أن لا يعطيه الجاه الكثير ، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان ، لانه فرق بين أن لا يعزوه وبين أن يذله ( والدقيقة الثانية ) أنه قد تكون الالفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل السام يدل على الفرق اللطيف ، وله أمثلة : المثال الاول : الرؤف الرحيم ، يقرب من هذا الباب إلا أن الرؤف أميل الى جانب إيصال النفع ، والرحيم أميل الى جانب دفع الضرر ، والمثال الثانى : الفاتح ، والنافع ، والنفع ، والفاتح ، والواهب ، والواهب ، فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير ،

والواهب يشعر بإيصال ذلك الخير اليه ، والتافع يشعر بإيصال ذلك النفع اليه بقصد أن يتفع ذلك الشخص به ، وإذا وقعت على هذا القانون المتبر في هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

## الباب السادس

في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

(واعلم) أن القرآن مملوء منه ، وطريق الضبط فيه أن يقال : ذلك السلب إما أن يكون عائدا الى الذات ، أو الى الصفات ، أو الى الأفعال ، أما السلوب العائدة الى الذات فهي قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا . كقولنا : إنه ليس جوهرًا ولا جسمًا ولا في المكان ولا في الحيز ولا حالا ولا محلا ، واعلم أنا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة ، لكن أنواع الذوات والصفات للمغايرة لذاته غير متناهية ، فلا جرم يحصل هنا سلوب غير متناهية ، ومن جملتها قوله تعالى ( والله الغنى وأتم الفقراء ) وقوله ( وربك الغنى ذو الرحمة ) لأن كونه غنياً أنه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته السلبية الى شيء غيره ، ومنه أيضا قوله ( لم يلد ولم يولد ) وأما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقص فانه يجب تنزيهه الله تعالى عنها ، فنها ما يكون من باب أضرار العلم ومنها ما يكون من باب اضرار القدرة ، ومنها ما يكون من باب أضرار الاستغناء ، ومنها ما يكون من باب أضرار الوحدة : أما ما يكون من باب اضرار العلم فأقسام : أحدها : نفي النوم ، قال تعالى ( لا تأخذه سنة ولا نوم ) وثانيها نفي النسيان ، قال تعالى ( وما كان ربك نسيا ) وثالثها نفي الجهل قال تعالى ( لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ) ورابعها ان عليه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، وأما السلوب العائدة الى صفة القدرة فأقسام : أحدها : أنه مزه في أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى ( وما مسنا من لغوب ) وثانيها أنه لا يحتاج في فعله الى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة ، قال تعالى ( إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) وثالثها أنه لا تفاوت في قدرته بين فعل الكثير والقليل ، قال تعالى ( وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب ) ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول الفقر ، قال تعالى ( لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء ) وأما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله ( وهو يطمع ولا يعطى )

(وهو ينجس ولا ينجس عليه) وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة — وهو مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد — فالقرآن مملوء منه ، وأما السلوب العائدة الى الأفعال — وهو انه لا يفعل كذا وكذا — فالقرآن مملوء منه : أحدها أنه لا يخلق الباطل ، قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال تعالى حكاية عن المؤمنين (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وثانيها أنه لا يخلق اللب ، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لأعين ، ما خلقناهما الا بالحق) وثالثها لا يخلق البعث ، قال تعالى (أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم ألينا لاترجعون فقال الملك الحق) ورابعها أنه لا يرضى بالكفر ، قال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وخامسها أنه لا يريد الظلم ، قال تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد) وسادسها أنه لا يحب الفساد ، قال تعالى (واقه لا يحب الفساد) وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم ، قال تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم) وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين ، قال تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتسامها أنه ليس لاحد عليه اعتراض في أماله وأحكامه ، قال تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وقال تعالى (فعال لما يريد) وعاشرها أنه لا يخلف وعده ووعيده ، قال تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد)

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهية ، فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الأسماء ، إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب : فمنها القدوس ، والسلام ، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في أنفسها ، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشئ من صفات النقص ، فالقدوس سلب عائذ الى الذات ، والسلام سلب عائذ الى الصفات ، وثانيها العزيز ، وهو الذي لا يوجد له نظير ، وثالثها الغفار ، وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين ، ورابعها الحليم ، وهو الذي لا يعاجل بالمعقوبة ، ومع ذلك فإنه لا يتمتع من اتصال الرحمة ، وخامسها الواحد ، ومعناه أنه لا يشاركه أحد في حقيقته المخصوصة ، ولا يشاركه أحد في صفة الإلهية ، ولا يشاركه أحد في خلق الأرواح والأجسام ، ولا يشاركه أحد في نظم العالم وتدير أحوال العرش مع الذرة وبإداسه الغنى ، ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات ، وسابعها الصبور ، والفرق

بينه وبين الحليم هو الصبور هو الذى لا يعاقب المسىء مع القدرة عليه ، والحليم هو الذى يكون كذلك مع أنه لا يمنع من ايصال نعمته اليه ، وقس عليه البواقي والله الهادى

## الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة ، وفيه فصول

### الفصل الأول

في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة

الاسماء الدالة  
على صفة القدرة

والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة : الاول القادر ، قال تعالى ( قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم ) وقال في أول سورة القيامة ( أيعسب الانسان أن نجمع عظامه ، بل قادرين على أن نسوي بنانه ) وقال في آخر السورة ( أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ) الثاني : القدير ، قال تعالى ( تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير ) وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى ( وكان الله على كل شيء مقتدرا ) وقال ( فى مقدم صدق عند ملك مقتدر ) الرابع : عبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى ( فقدرنا نعم القادرون ) . واعلم أن لفظ « الملك » يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ، ثم إن هذا اللفظ جاء في القرآن على وجوه مختلفة : فالاول المالك ، قال الله تعالى ( مالك يوم الدين ) الثاني : الملك ، قال تعالى ( فتعالى الله الملك الحق ) وقال ( هو الله الذى لا إله الا هو الملك القدوس ) وقال ( ملك الناس ) واعلم أن ورود لفظ الملك في القرآن أكثر من ورود لفظ المالك ، والسبب فيه أن الملك أعلى شأنًا من المالك ، الثالث : مالك الملك ، قال تعالى ( قل اللهم مالك الملك ) الرابع : المليك ، قال تعالى ( عندمليك مقتدر ) الخامس : لفظ الملك ، قال تعالى ( الملك يومئذ الحق للرحمن ) وقال تعالى ( له ملك السموات والارض ) واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة ، وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة : الاول القوى ، قال تعالى ( إن الله لقوى عزيز ) الثاني : ذو القوة قال تعالى ( إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين )

## الفصل الثاني

الاسماء الخاصة  
بببب العلم

في الاسماء الخاصة بسبب العلم ، وفيه ألفاظ : الاول : العلم وما يشق منه ، وفيه وجوه الاول  
إثبات العلم لله تعالى ، قال تعالى ( ولا يحيطون بشيء من علمه ) وقال تعالى ( ولا تضع الا بعلمه )  
وقال تعالى ( قد أحاط بكل شيء علما ) وقال تعالى ( ان الله تدره علم الساعة ) الاسم الثاني :  
العالم ، قال تعالى ( عالم الغيب والشهادة ) الثالث : العليم ، وهو كثير في القرآن ، الرابع : العلام ، قال  
تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام ( انك انت علام الغيوب ) ، الخامس : الاعلم ، قال تعالى ( الله اعلم  
حيث يجعل رسالته ) السادس : صيغة الماضي ، قال تعالى ( علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم )  
السابع : صيغة المستقبل ، قال تعالى ( وما تفعلوا من خير يعلمه الله ) وقال ( والله يعلم  
ما تسرون وما تعلنون ) الثامن : لفظ علم من باب التفعيل ، قال تعالى ( وعلم آدم الاسماء  
كلها ) وقال في حق الملائكة ( سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ) وقال ( وعليك مالم تكن تعلم )  
وقال ( الرحمن علم القرآن )

واعلم أنه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الالفاظ لأن لفظ المعلم مشعر  
بنوع تقبض ، التاسع : لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى ، لأنها وان أفادت المبالغة  
لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء ، وذلك في حق الله تعالى محال  
( اللفظ الثاني ) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخير والخيرة ، وهو كالمترادف للعلم ، حتى قال  
بعضهم في حد العلم : إنه الخير ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخير » في حق الله تعالى  
كثيرا في القرآن ، وذلك أيضا يدل ، على العلم

النوع الثالث من الالفاظ : الشهود والمشاهدة ، ومنه « الشهيد » في حق الله تعالى ، إذا  
فسرناه بكونه مشاهدا لها علما بها ، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام  
النوع الرابع : الحكمة ، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم ، وقد يراد بها أيضا ترك مالا  
ينبغي وفعل ما ينبغي

النوع الخامس : اللطيف ، وقد يراد به العلم بالدقائق ، وقد يراد به إيصال المنافع الى  
العباد بطرق خفية عجيبة

## الفصل الثالث

الاسماء الحاصلة  
بسبب صفة الكلام

في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجرى مجراه  
( اللفظ الاول ) الكلام ، وفيه وجوه : الاول : لفظ الكلام ، قال تعالى ( وان أحد  
من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ) الثاني : صيغة الماضي من هذا اللفظ ،  
قال تعالى ( وكلم الله موسى تكليما ) وقال ( ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ) الثالث : صيغة  
المستقبل ، قال تعالى ( وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا )  
( اللفظ الثاني ) القول ، وفيه وجوه : الاول : صيغة الماضي ، قال تعالى ( وإذا قال  
ربك لللائكة ) ونظائره كثيرة في القرآن ، الثاني : صيغة المستقبل ، قال تعالى ( انه يقول انها  
بقرة ) الثالث : القيل والقول ، قال تعالى ( ومن أصدق من الله قيلا ) وقال تعالى ( ما يبدل  
القول لدى )  
( اللفظ الثالث ) الأمر ، قال تعالى ( ته الأمر من قبل ومن بعد ) وقال ( ألا له الخلق  
والأمر ) وقال حكاية عن موسى عليه السلام ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة )  
اللفظ الرابع : الوعد ، قال تعالى ( وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن ) وقال  
تعالى ( وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده )  
( اللفظ الخامس ) الوحي ، قال تعالى ( وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا ) وقال  
( فأوحى الى عبده ما أوحى )  
( اللفظ السادس ) كونه تعالى شاكرا لعباده ، قال تعالى ( فأولئك كان سعيهم مشكورا )  
( وكان الله شاكرا عليما )

## الفصل الرابع

الارادة وما  
بمعناها

في الارادة وما يقرب منها  
( فاللفظ الاول ) الارادة ، قال تعالى ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر )  
( اللفظ الثاني ) الرضا ، قال تعالى ( وان تشكروا يرضه لكم ) وقال ( ولا يرضى لعباده  
الكفر ) وقال ( ان قد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ) وقال في حصة السابقين

الأولين (رضي الله عنهم ورضوا عنه) وقال حكايته عن موسى (وجعلت اليك رب لترضى)  
 (اللفظ الثالث) المحبة ، قال (يحبهم ويحبونه) وقال (ويحب المتطهرين)  
 (اللفظ الرابع) الكراهة ، قال تعالى (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) وقال  
 (ولكن كره الله انبعاثهم فنبطهم) قالت الاشعرية : الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل  
 وقالت المعتزلة : بل هي صفة أخرى سوى الإرادة ، والله أعلم

### الفصل الخامس

في السمع والبصر : قال تعالى (ليس كمثل شيء. وهو السميع البصير) وقال تعالى (لنريه  
 من آياتنا انه هو السميع البصير) وقال تعالى (انني معكما أسمع وأرى) وقال (لم تعبد ما لا  
 يسمع ولا يبصر) وقال تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار)  
 فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية مع الاضافية

السمع والبصر  
 ومشتقاتها

### الفصل السادس

في الصفات الإضافية مع السلبية

اعلم أن «الاول» هو الذي يكون سابقا على غيره ، ولا يسبقه غيره ، فكونه سابقا  
 على غيره اضافة ، وقلنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب ، فلفظ «الاول» يفيد حالة مترتبة  
 من اضافة وسلب ، «والآخر» هو الذي يبق بعد غيره ، ولا يبق بعده غيره ، والحال فيه  
 كما تقدم ، أما لفظ «الظاهر» فهو اضافة محضة ، لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل ،  
 وأما لفظ «الباطن» فهو سلب محض ، لأن معناه كونه خفيا بحسب الماهية

ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب «القيوم» لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة  
 في هذا المعنى ، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما أن لا يكون محتاجا الى شيء  
 سواه البتة ، وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود في ذاته وفي جملة صفاته ، والثاني :  
 أن يكون كل ماسواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها ، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما  
 سواه ، فالأول سلب ، والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم

## الفصل السابع

في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فنها قولنا « الله » وهذا الاسم يفيد الكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كيفيات ذلك الوجود ، أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته ، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه ، وعلى الصفات الاضافية الدالة على الایجاد والتكوين ، واختلفوا في أن هذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعالى ؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه في حق الأصنام ، وهل يجوز ذلك في دين الاسلام ؟ المشهور أنه لا يجوز ، وقال بعضهم : انه يجوز لأنه ورد في بعض الأذكار : يا إله الآلهة ، وهو بعيد ، وأما قولنا « الله » فسيأتى بيان أنه اسم علم لله تعالى ، فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات ؟ فنقول : لا شك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار إليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ، ثم اختلفوا في أن الاشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات ؟ فان قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا « الله » دليلا على جملة الصفات ، فان قالوا : الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لا يدل عليها لفظ الله قلنا : الاشارة في حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية ، والاشارة العقلية قد تتناول السلوب

## الفصل الثامن

الاسماء المختلف  
في مرجعها

في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها أنها هل هي من أسماء الذات أو من أسماء الصفات هذا البحث إنما ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه ، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون : الموجود إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون حالا في المتحيز أما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز — فكان خارجا عن القسمين — فذاك كحض العدم ، وأما أهل التوحيد والتفديس فيقولون : أما المتحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متحيز هو محتاج ، فالأصل لا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا ، وأما الحال في المتحيز فهو أولى بالاحتياج ، فواجب الوجود لذاته يتمتع أن يكون متحيزا أو حالا في المتحيز إذا عرفت هذا الأصل فنقول : ههنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجمعية والحصول في

الحيز والمكان : فيها « العظيم » وذلك لأن أهل التشبيه قالوا : معناه ان ذاته أعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ، ومنها « الكبير » وما يشتق منه ، وهو لفظ « الأكبر » ولفظ « الكبرياء » ولفظ « المتكبر »

واعلم أني ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما ، إلا أن الفرق حاصل في التحقيق من وجوه : الأول : أنه جاء في الأخبار الالهية أنه تعالى يقول : الكبرياء رداً ، والعظمة إراري ، لجعل الكبرياء قائماً مقام الرداء ، والعظمة قائمة مقام الازار ، ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الازار ، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالاً من صفة العظمة ، والثاني : أن الشريعة فرقت بين الحالين ، فإن الامتداد في دين الاسلام أن يقال في تحريم الصلاة « الله أكبر » ولم يقل أحد « الله أعظم » ولولا التفات لما حصلت هذه التفرقة ، الثالث : أن الالفاظ المشتقة من الكبير مذكورة في حق الله تعالى كالأكثر والتكبر بخلاف العظيم فإن لفظ المتعظم غير مذكور في حق الله

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين التفظتين مقام الأخرى ، فقال ( ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ) وقال في آية أخرى ( حتى إذا فرغ عن قولهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ) إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير ، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما ، فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم : يشبه أن يكون الكبير في ذاته كبيراً سواء استكبره غيره أم لا ، وسواء عرف هذه الصفة أحد أولاً ، وأما العظمة فهي عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية والذاتي أعلى وأشرف من العرضي ، فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله

ومن الاسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من « العلو » فيها قوله تعالى ( العلي ) ومنها قوله ( سبح اسم ربك الأعلى ) ومنها المتعالي ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاتباق وهو أنهم لما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم « تعالى » لقوله تعالى في أول سورة النحل ( سبحانه وتعالى عما يشركون ) إذا عرفت هذا فالتقانون بأنه في الجهة والمكان قالوا : معنى علوه وتعاليه كونه موجوداً في جهة فوق ، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش بعيد متناه ، ومنهم من قال : إنه مبين للعرش بعيد غير متناه ، وكيف كان فإن المشبهة حلوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحلوا لفظ العلى على العلو في المكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقديس فاتهم حلوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار : فأحدها أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزلى أبدي ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في الوجود والبقاء والدوام ، وثانيها أنه عظيم في العلم والعمل ، وثالثها أنه عظيم في الرزقة والحكمة ، ورابعها أنه عظيم في كمال القدرة ، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقص والحاجات

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات ، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات ، وأما لفظ العلى فعند الكل من أسماء الصفات ، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الأعلى ، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية ، فهذا تمام البحث في هذا الباب

## الفصل التاسع

في الاسماء الحاصلة لله تعالى من باب الاسماء المضمرة

اعلم أن الاسماء المضمرة ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا « أنا » لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه ، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه ، وأوسط هذه الأقسام قولنا « أنت » لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ، فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله « هو » ثبت أن أعلى الأقسام هو قوله « أنا » وأوسطها « أنت » وأدناها « هو » وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ ، أما لفظ « أنا » فaisal في أول سورة النحل ( أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا ) وفي سورة طه ( إني أنا الله لا إله إلا أنا ) وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله ( فتأذى في الظلمات أن لا إله إلا أنت ) وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله ( وإلهمك إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم ) وآخرها في سورة المزمل وهو قوله ( رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا ) وأما ورود هذه الكلمة مفعولنا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال ( آمنت أنه لا إله إلا الله ) آميت به بنو إسرائيل ) ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول : أما قوله ( لا إله إلا أنا ) فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله ، لأن تلك الكلمة تقتضي إثبات الإلهية لذلك القائل ، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه ، واعلم أن معرفة هذه الكامة مشروطة بمعرفة قوله « أنا » وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى ؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به ، لا سيما في حق الحق تعالى ، ثبت أن قوله « لا إله إلا أنا » لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى ، وأما الدرجة الثانية وهي قوله « لا إله إلا أنت » فهذا يوضح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا ، لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصبر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة ، وأما الدرجة الثالثة وهي قوله « لا إله الا هو » فهذا يصح من الغائبين

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد ، وكال التجلي ونقصانه ، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكالات والنقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب ، وبالعكس وعن هذا قال الشاعر : —

يا غائبا حاضرا في القواد سلام على الغائب الحاضر

ومحكي أن السبيل لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين : قل لا إله الا الله ، فقال : —

كل بيت أنت حاضره غير محتاج الى الشرج

وجهك المأمول حجتا يوم تأتي الناس بالحجج

واعلم أن لفظ « هو » فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية ، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانها ، وبعضها لا يمكن . قال مصنف الكتاب : وأنا بتو فيق الله كتبت أسراراً لطيفة ، إلا أني كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة « هو » أجده المكتوب بالنسبة الى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا ، فعند هذا عرفت أن هذه الكلمة تأميرا عجيبا في القلب لا يصل اليان اليه ، ولا ينتهي الشرح اليه ، فانكتب ما يمكن ذكره فنقول : فيه أسرار : الاول : أن الرجل اذا قال « يا هو » فكأنه يقول : من

أسرار من  
المتصوف في  
لفظ « هو »

أنا حتى أعرفك ، ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك ، وما للتراب ورب الارباب ، وأنى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم ، فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق المقول والخيالات ، ولهذا السبب خاطبه العبد بمخاطب الغائبين فقال : ياهو

والفائدة الثانية : أن هذا اللفظ كما دل على أقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم فقيه أيضا دلالة على أنه أقر بأن كل ماسوى الله تعالى فهو محض العدم ، لأن القائل إذا قال «ياهو» فلو حصل في الوجود شيان لكان قولنا «هو» صالحا لهما جميعا ، فلا يتمين واحد منهما بسبب قوله «هو» فلما قال (ياهو) قد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفى صرف ، كما قال تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وهذان المقامان في الفناء عن كل ماسوى الله مقامان في غاية الجلال ، ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله : ياهو ،

والفائدة الثالثة : أن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى ، لأنه إذا قال يارحمن ، فحينئذ يتذكر رحمة فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالبا للحصة ، وكذلك إذا قال (يا كريم ، يا غنى ، يا غفار ، يا وهاب ، يا فتاح) وإذا قال (يا ملك) فحينئذ يتذكر ملكة وملكوته وما فيه من أقسام النعم فيميل طبعه إليه فيطلب شيئا منها ، وقس على سائر الاسماء ، أما إذا قال (ياهو) فانه يعرف انه هو ، وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة ، فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله ، وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل

والفائدة الرابعة : أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق : إما صفات الجلال ، وإما صفات الاكرام ، أما صفات الجلال فهي قولنا ليس بحسم ولا بجوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل ، وهذا فيه دقة ، لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعنى ولست أصم ولست كذا ولا كذا ، يعد أنواع الممايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتأديب ، ويقال : إن مخاطبته بنى هذه الاشياء عنه إساءة في الأدب ، وأما صفات الاكرام فهي كونه خالقا للخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل ، وهذا أيضا فيه دقة من وجهين : الأول لا شك أن كمال الخالق أعلى وأجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها ، فاذا شرحنا نعمت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق ، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق في غاية الحسنة والدناءة ،

وذلك سوء أدب والثاني : أن الرجل إذا أخذ بمدح السلطان القاهر بأنه أعطى الفقير الفلاني كسرة خبز أو قطرة ماء فإنه يستوجب الزجر والحجر ، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلاه الذي لانهاية له إلى مافي خزان قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزان الدنيا ، فإذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب ، فثبت أن مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات ، إلا أن ههنا سببا يرخص في ذكر هذه المدائح ، وهو أن النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال ، فالإنسان إذا أراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى أن ينهها على كمال الحضرة المقدسة ، ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين ، أعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيو اطلب على هذين التوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتأنف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنه لما في ذينك التوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار ويقول (يا هو) كأن العبد يقول : أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو باستاد كالات المخلوقات اليك ، فان كالك أعلى وجلالك أعظم ، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك الا بهويتك من حيث هي ، ولا أغا طبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد اثية والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مابغا صرت كالحاضر في حضرة واجب الوجود ، ولكني لا أزيد على قولي (هو) ليكون اقرارا بأنه هو المدوح لذاته بذاته ، ويكون اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات ، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار في مقامات التجلي والمكاشفات ، فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار

الفائدة الخامسة في هذا الذكر : أن المراقبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله ، والشوق الى الله الذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة ، إنما قلنا ان المراقبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله وذلك لأن كلمة (هو) ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق ثم يعلم أنه هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة ، وإنما كانت بسبب أنه موصوف بقصائد الحدود والامكان ، ومعيب ببصبيب الكون في احاطة المكاز والزمان ، فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أنه هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى ، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستثناء ، فعند هذا يعتد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه

هذه الكالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات ، واعتقد أن تصويره غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك الكالات مشعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه الى الترقى عن تلك الدرجة أقوى وأكمل ، ثبت أن لفظ « هو » يفيد الشوق الى الله تعالى ، وإنما قلنا إن الشوق الى الله أعظم المقامات ، وذلك لأن الشوق يفيد حصول الآلام ولذات متوالية متعاقبة ، لأن بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتألم ، والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتئاذ والابتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات ، ثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورث الشوق الى الله تعالى وثبت أن الشوق الى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيأزم أن يقال : المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسمى الدرجات

الفائدة السادسة في شرح جلاله هذا الذكر ، واعلم أن المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين : المقدمة الاولى : أن العلم على قسمين : تصور ، وتصديق ، أما التصور فهو أن تحصل في النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدسي ، أما التصديق فهو أن يحصل في النفس صورة مخصوصة ، ثم ان النفس تحكم عليها إما بوجود شيء أو عدمه إذا عرفت هذا فنقول : التصور مقام التوحيد ، وأما التصديق فانه مقام التكثير : المقدمة الثانية : أن التصور على قسمين : تصور يتمكن العقل من التصرف فيه ، وتصور لا يمكنه التصرف فيه : أما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة ، فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة استحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب ، وهذا التصرف عمل وفكر ، وتصرف من بعض الوجوه : وأما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية ، ثبت بما ذكرنا أن التصديق يجرى مجرى التكثير بالنسبة الى التصور ، وأن التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت أيضا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة . إذا عرفت هذا فنقول : قولنا في الحق سبحانه وتعالى « يا هو » هذا تصور محض خال عن التصديق ، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزوعة عن جميع جهات التركيب والكثرة ، فكان قولنا « يا هو » نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة ، وهو أعظم المقامات

الفائدة السابعة : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه ، أو بالأجزاء الداخلة فيه ، أو بالأمور الخارجة عنه . أما القسم الأول — وهو تعريفه بنفسه — فهو محال ؛ لأن المعرفة سابق على المعرفة ، فتعريف الشيء بنفسه يقتضى تقدم العلم به على العلم به ، وذلك محال ، وأما القسم الثانى — وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه — فهذا فى حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجرى فى الماهية المركبة ، وذلك فى حق الحق محال ، وأما القسم الثالث — وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه — فهذا أيضاً باطل محال ؛ لأن أحوال الخلق لا تناسب شيئاً منها شيئاً من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى يخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك امتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة . فإذا كان كذلك فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة ، فلم يبق طريق إلى الله إلا من جهة واحدة ، وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة إليها فيستبعد بمطالعة ذلك النور ، وقولاً لذكر « ياهو » توجيه حدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة

الفائدة الثامنة : أن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلاً عن كل ما سواه ، حتى أنه ربما كان جائعاً فينسى جوعه ، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم فى تلك الحالة ، وربما رأى أباه أو ابنه فى تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، فكذلك العبد إذا قال « ياهو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الخيرة ، وعلى فكره الغفلة ، فيصير غائباً عن كل ما سوى تلك الهوية ، وهو لا عن الالتفات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه فى تلك الحالة إلا أن يقول بعقله « هو » ولسانه « هو » فإذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل إلى تلك الحالة ، فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها

الفائدة التاسعة : من فوائد هذا الذكر العالى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من جعل همومه هما واحداً كفاه الله هموم الدنيا والآخرة « فكأن العبد يقول : همومى فى الدنيا والآخرة غير متناهية ، والحاجات التى هى غير متناهية لا يقدر عليها إلا الموصوف بقدره

غير متناهية ، ورحمة غير متناهية ، وحكمة غير متناهية ، فعلى هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي ، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات إلا الله سبحانه وتعالى ، فأنا أجعل همى مشغولاً بذكره فقط ، ولساني مشغولاً بذكره فقط ، فإذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة

الفائدة العاشرة : أن العقل لا يمكنه الاشتغال بشيء حالة الاستغراق في العلم بشيء آخر ، فإذا وجه فكره إلى شيء يبقى معزولاً عن غيره ، فكأن العبد يقول : كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره ، فإذا كان هذا لازماً فالأولى أن أجعل قلبي وفكري مشغولاً بمعركة أشرف المعلومات ، وأجعل لساني مشغولاً بذكر أشرف المذكورات ، فلهذا السبب أو اطلب على قوله « ياهو »

الفائدة الحادية عشرة : أن الذكر أشرف المقامات ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى إذا ذكرني عبدى في نفسه ذكرته في نفسى ، وإذا ذكرني في ملائكة ذكرته في ملائكة خير من ملائكة وإذا ثبت هذا فنقول : أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : العبد فقير محتاج ، والفقير المحتاج إذا نادى بخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال ، فإذا قال الفقير للفقير « يا كريم » كان معناه أكرم وإذا قال له « يا نفاع » كان معناه طلب النفع ، وإذا قال « يا رحمن » كان معناه أرحم ، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال ، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خالياً عن السؤال والطلب ، أما إذا قال « ياهو » كان معناه خالياً عن الإشعار بالسؤال والطلب ، فوجب أن يكون قولنا « هو » أعظم الأذكار

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته في بعض الكتب : ياهو ، يا من لا هو إلا هو ، يا من لا إله إلا هو ، يا أزل ، يا أبد ، يا دهر ، يا ديهار ، يا ديهور ، يا من هو الحى الذى لا يموت ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالي رحمه الله عليه كان يقول : « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، « ولا إله إلا هو » توحيد الخواص ، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررت به القرآن والبرهان : أما القرآن فانه تعالى قال ( ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو ) ثم قال بعده ( كل شيء هالك إلا وجهه ) معناه إلا هو فذكر قوله إلا هو بعد قوله لا إله إلا الله فدل ذلك على أن غاية التوحيد هي هذه الكلمة ، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال : إن تأثير

الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها ، بل لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها ، فقلت : فالوجود أيضا ماهية ، فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره ، فإن التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفة الماهية بالوجود فقول : تلك الموصوفة ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل ، وان كانت مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية ، وحينئذ يعود الكلام ، وثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له في الماهيات ينفي التأثير والمؤثر ، وينفي الصنع والصانع بالكلية ، وذلك باطل ثبت أن المؤثر يؤثر في الماهيات ، فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير ، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة ، فقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لا هو الا هو » أي : لا نقرر لشيء من الماهيات ولا تخصص لشيء من الحقائق الا بتقريره وتخصيصه ، ثبت أنه « لا هو الا هو » والله أعلم

## الباب الثامن

في بقية المباحث عن أسماء الله تعالى ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اختلف العلماء في أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ، قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والأحاديث الصحيحة ، وقال آخرون : كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ، والا فلا ، وقال الشيخ الغزالي رحمه الله عليه : الاسم غير ، والصفة غير ، فاسمى محمد ، واسمك أبو بكر ، فهذا من باب الأسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا ، اذا عرفت هذا الفرق فيقال : أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر ، وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف

هل أسماءه  
تعالى توقيفية

واحجج الاولون بأن قالوا : ان العالم له أسماء كثيرة ، ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طويلا ولا فقيها ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطيب فقد ورد : نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : نخضر الطيب ، قال : الطيب أمرضني ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه ، وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى ، وأما المتين

فهو مشتق من يقن الماء في الحوض إذا اجتمع فيه ، فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم ، وذلك في حق الله تعالى محال وأما التين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، وذلك لأن التين مشتق من البينة . والابانة وهي عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين ، فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احدهما عن الأخرى فقد حصلت البينة ؛ ولهذا السبب سمي ذلك يانا وتبيننا ، ومعلوم أن ذلك في حق الله تعالى محال

واحتمج القائلون بأنه لا حاجة الى التوقيف بوجه : الاول : أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية وبالتركية وبالهندية ، وإن شئنا منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار ، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها . الثاني : أن الله تعالى قال ( والله الاسماء الحسنى فادعوه بها ) والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال ، فكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا ، فوجب جواز إطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية . الثالث : أنه لا فائدة في الالفاظ إلا رعاية المعاني ، فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثا ، وأما الذي قاله الشيخ الغزالي رحمة الله تعالى عليه فحجته أن وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء أدب ، ففي حق الله أولى ، أما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع ، فكذلك في حق البارئ تعالى

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صورا ، فأحدها الاستهزاء ، قال تعالى ( الله يستهزئ بهم ) ثم انت الاستهزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا موسى عليه السلام ( أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ) وثانيها المكر ، قال تعالى ( ومكروا ومكر الله ) وثالثها الغضب قال تعالى ( وغضب الله عليهم ) ورابعها : التعجب ، قال تعالى ( بل عجبت ويسخرون ) فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء ، وغاسها التكبر ، قال تعالى ( العزيز الجبار المتكبر ) وهو صفة ذم وسادسها الحياء ، قال تعالى ( إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ) والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح

واعلم أن القانون الصحيح في هذه الالفاظ أن نقول : لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية ، وآثار تصدر عنها في النهاية ، مثاله : أن الغضب حالة تحصل في

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والأثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى  
المغضوب عليه ، فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على  
بدايات الاعراض ، وقس الباقي عليه

بيان أن أسماء  
الله لا تسمى

المسئلة الثالثة : رأيت في بعض كتب التذكير أن الله تعالى أربعة آلاف اسم : ألف منها  
في القرآن والأخبار الصحيحة وألف منها في التوراة ، وألف في الانجيل ، وألف في الزبور  
ويقال : ألف آخر في اللوح المحفوظ ، ولم يصل ذلك الألف الى عالم البشر ، واقول : هذا  
غير مستبعد ، فانا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ، ونهنا  
على تقرير هذا الموضوع وشرحه شرحا بليغا ، بل نقول : كل من كان اطلاعه على آثار حكمة  
الله تعالى في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل ، أكثر كان اطلاعه على أسماء الله تعالى  
أكثر ، ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر ، فمن طالع تشريح بدن الانسان  
ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن  
الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ،  
ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك  
منها للعقل على أن الذي لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا البدن أكثر مما  
عرفه ، وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة  
وحكمة ، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف  
بالجبل الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الأقسام ، ثم إن العقل يعلم أن كل واحد  
من تلك الأقسام ينقسم الى شظايا دقيقة ، وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم الى أقسام آخر  
وكل واحد من تلك الأقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا ، ويكون وصول ذلك القسم  
الى ذلك العضو في امر معين ، إلا أنها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل ، فثبت أن  
تلك العشرة آلاف تنبى العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى في تخليق هذا البدن خارج عن  
التحديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى ( وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها )  
فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء  
الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لا نهاية لأسمائه الحسنى  
ولصفاته العليا ، وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء أنه لما صنف ذلك الكتاب لم  
يكتب فيه منافع جمع النور ، قال : وإنما تركت كتابتها ضنة بها لشرفها ، فرأيت في بعض

اليالى كان ملكا نزل من السماء وقال: جاليتوش، إن إلهك يقول: لم أخفيت حكمتي عن عبادي قال: فلما انتهيت صفت في هذا المعنى كتابا مفردا، وبالغت في شرحه، فثبت بما ذكرناه أنه لا نهاية لأسماء الله الحسنى

حكم الأذكار  
التي في الرق

المسئلة الرابعة: إنا نرى في كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورقي غير مفهومة وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة، وأقول: لاشك أن الكتابة دالة على الألفاظ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية فلك الرقي إن لم يكن فيها دلالة على شيء أصلا لم يكن فيها فائدة، وإن كانت دالة على شيء فدلالته إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبرياته، وإما أن تكون دالة على شيء آخر: أما الثاني فإنه لا يفيد؛ لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا التهيب، فبقى أن يقال: إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والتناء، فنقول: ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر، فوجب أن تكون هذه الأذكار المعلومة أدخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات، لكن لفاصل أن يقول: إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة، فإذا قرؤوا هذه الأذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليس لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يبقو تأثرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسديات، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير، أما إذا قرؤوا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهام أنها كلمات عالية استولى الخوف والفزع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم، وتوجه إلى عالم القدس، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير، فهذا ما عندنى فى قراءة هذه الرقى المجهولة

المسئلة الخامسة: إن بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجبية، والعاقل لابد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر، والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهى أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجواهر والمساكنة، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة، وبعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة، وبعضها قاسية قاهرة، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسديات قليلة الميل إليها، وبعضها حجة للرياسة والاستعلاء، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه، ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منها معينا وطريقا مينا في الإرادة والكرامة

والرغبة والرهبة ، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية ، وإنما بتأثير الرياضة في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الإنسان ، فاما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال ، واليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام « الناس معادن كعادن الذهب والفضة » وبقوله عليه الصلاة والسلام : « الأرواح جنود مجندة » اذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الضم ، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين ، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم ، فاذا واطب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا ، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادي السهروردي كان يأمر المريدين بالأربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق ، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثير أمره بالمواظبة على ذلك الذكر ، وأقول : هذا هو المعقول ، فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا للحالة مخصوصة ، فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هين يسيرا ، وليكن هذا آخر كلامنا في البحث عن مطلق الأسماء ، والله الهادي

## الباب التاسع

في للمباحث المتعلقة بقولنا «الله» وفيه مسائل

المسئلة الأولى : المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق البتة ، وهو قول الخليل وسيديويه ، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء ، وبدل عليه وجوه وحجج :  
الحجة الاولى : أنه لو كان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كلياً لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد الا أنه شيء ما بهم حصل لذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، ولو كان كذلك لما كان قولنا « لا إله إلا الله » توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة ، وحيث لا يكون قولنا «لا إله إلا الله» موجبا للتوحيد المحض ، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا «لا إله إلا الله» يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا «الله» اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة ، وأنها ليست من الألفاظ المشتقة

لفظ الجلالة علم  
لا مشتق

الحجة الثانية : أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات ، مثل أن يقول : زيد الفقيه النحوى الأصولى ، إذا عرفت هذا فنقول : إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظه الله ثم يذكر عقبه صفات المدائح مثل أن يقول : الله العالم القادر الحكيم ، ولا يعكسون هذا فلا يقولون : العالم القادر الله ، وذلك يدل على أن قولنا « الله » اسم علم

( فان قيل ) : أليس أنه تعالى قال فى أول سورة إ.هيم ( العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ) ؟ ( قلنا ) : ههنا قرأتان منهم من قرأ الله بالرفع ، وحينئذ يزول السؤال ؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله ، وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا : هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل ، بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقى الاشتباه فى أنه من ذلك العالم الفاضل ؟ فقبل عقبه زيد ، ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ، ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك فى هذه الآية

الحجة الثالثة : قال تعالى : ( هل تعلم له سميا ) وليس المراد من الاسم فى هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله ( هل تعلم له سميا ) فوجب أن يكون المراد اسم العلم ، فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك الا قولنا الله واحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوه وحجج :

( الحجة الأولى ) قوله تعالى ( وهو الله فى السموات ) وقوله ( هو الله الذى لا إله إلا هو ) فان قوله « الله » لا بد وأن يكون صفة ، ولا يجوز أن يكون اسم علم ، بدليل أنه لا يجوز أن يقال : هو زيد فى البلد ، وهو بكر ، ويجوز أن يقال : هو العالم الزاهد فى البلد ، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين : إن الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة ، وإذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم

( الحجة الثانية ) : ان اسم العلم قائم مقام الإشارة ، فلما كانت الإشارة متمتعة فى حق الله تعالى كان اسم العلم متمتعا فى حقه

( الحجة الثالثة ) : أن اسم العلم إنما يصار اليه لتمييز شخص عن شخص آخر يشبهه فى الحقيقة والماهية ، وإذا كان هذا فى حق الله متمتعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا فى حقه والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال : هذا زيد الذى

لا نظير له في العلم والزهد؟ والجواب عن الثاني أن الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ، ولا حاجة فيه إلى كون ذلك المسمى مشارا إليه بالחס أم لا ، وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة

المسئلة الثانية : الذين قالوا : إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا  
( الأول ) : أن الاله هو المعبود ، سواء عبد بحق أو بباطل ، ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون إلها في الأزل  
واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة ، وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها ، وذلك لأن الموجود إما واجب وأما يمكن ، والواجب واحد وهو الله تعالى ، وما سواه يمكن ، والممكن لا يوجب إلا بالمرجح ، فكل الممكنات إنما وجدت بإيجاده وتكوينه إما ابتداء وأما بواسطة ، فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله ، فثبت أن غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فإذا ثبت هذا فنقول : ان غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت أن المستحق للعبودية ليس إلا الله تعالى

( الفرع الثاني ) : أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة هو ذلك الشيء ، فن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب ، وكان الله تعالى وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود ، وهذا جهل عظيم . الثاني : أنه لو قال : أصلي لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لفرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الفرض بطريق آخر لترك الوسطة ، فن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا في عبادة الله ، وكل ذلك جهل ، ومن الناس من يعبد الله لفرض أعلى من الأول ، وهو أن يتشرف بخدمة الله . لأنه إذا شرع في الصلاة حصلت النية في القلب ، وتلك النية عبارة عن العلم بمزة الربوبية وذلة العبودية ، وحصل الذكرفي اللسان ، وحصلت الخدمة في الجوارح والأعضاء ، فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله ، فقصود العبد حصول هذا الشرف

( الفرع الثالث ) : من الناس من طعن في قول من يقول : الاله هو المعبود من وجوه :  
الأول : أن الاوثان عبدت مع أنها ليست آلهة . الثاني : أنه تعالى إله الجادات واليهانم ، مع أن صدور العبادة منها محال . الثالث : أنه تعالى إله المجانين والاطفال ، مع أنه لا تصدر

العبادة عنها . الرابع : أن المعبود ليس له بكونه معبودا صفة ؛ لأنه لا معنى لكونه معبودا إلا أنه مذكور بذكر ذلك الانسان ، ومعلوم بملبه ، ومراد خدمته بارادته ، وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة لله تعالى . الخامس : يلزم أن يقال : إنه تعالى ما كان إلها في الأزل

(الفرع الرابع ) من الناس من قال : الاله ليس عبارة عن المعبود ، بل الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلها للعبادات والبهائم والأطفال والمجانين ، وأن لا يكون إلها في الأزل ، ومنهم من قال : إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة عن يصح صدور العبادة عنه ، واعلم أنا إنفسرنا الاله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلها في الأزل ، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلها في الأزل

( التفسير الثانى ) : الاله مشتق من ألهمت الى فلان ، أى : سكنت اليه ، فالعقول لا تسكن إلا الى ذكره والأرواح لا تعرج الا بمعرفته ، ويانه من وجوه : الأول : أن الكمال محبوب لذاته ، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته ؛ لأن الممكن من حيث هو معدوم ، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكامل الكمال بذاته ، فاذا كان الكمال محبوبا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته . الثانى : أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه ، بل يبقى متعلقا بغيره ، لأنه لا يوجد الا بوجود غيره ، فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل مالم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد ، وإذا كان الامر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى ، فالعقول مترتبة إلى عتبة رحمته والحواس متمسكة بذيل فضله وكرمه ، وهذان الوجهان عليهما التحويل فى تفسير قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب )

( التفسير الثالث ) : أنه مشتق من الوله ، وهو ذهاب العقل . واعلم أن الخلق قسمان : واصلون الى ساحل بحر معرفته ، ومحرومون ، فالمحرمون قد بقوا فى ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم ، وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال ، فناهوا فى ميادين الصمدية ، وبادوا فى عرصة الفردانية ، فثبت أن الخلق كلهم والمؤمنون فى معرفته ، فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو ، وبعبارة أخرى وهى أن الأرواح البشرية تسابقت فى ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات النيار والتى سبقت وصلت الى عالم الأنوار ، فالأولون بادوا فى أودية الظلمات ، والآخرون طاشوا فى أنوار عالم الكرامات

التفسير الرابع : انه مشتق من لاه إذا ارتفع ، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات ؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو ، والكامل لذاته ليس إلا هو ، والاحد الحق في هويته ليس إلا هو ، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو ، وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال : إن ارتفاعه بحسب المكان ، لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للسكان بالذات وللممكن بالعرض ؛ لأجل حصوله في ذلك المكان ، وما بالذات أشرف مما بالغير ، فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ، ولما كان ذلك باطلا علينا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان ، وأشرف من أن ينسب الى شيء مما حصل في عالم الامكان

التفسير الخامس : من آله في الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد اليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تحير ؛ لأن كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه ، فان أنكر العقل وجوده كذبت نفسه ؛ لان كل ما سواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال ، وان أشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذبت نفسه أيضا ؛ لان كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق في يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك ، فهنا العجز عن درك الادراك إدراك ، ولا شك أن هذا موقف عجيب تحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه

التفسير السادس : من لاه يلوه إذا احتجب ، ومعنى كونه محتجبا من وجوه : الاول : أنه بكنه صمديته محتجب عن العقول ، الثاني : أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها ، فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها ، إلا أننا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فهذا الطريق علنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس ، فكذا ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس ، فلو قدرنا أنه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغنية والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطريال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها : فثبت أنه لا سبب لاحتجاب نوره إلا كآل نوره ، فلماذا قال بعض المحققين : سبحانه من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واخفى عنها بكمال نوره

وإذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجة عن العقول ، ولا يجوز أن يقال : محجوبة لأن المحجوب مقهور ، والمقهور يليق بالعبد ، أما الحق فتأهر ، وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون

التفسير السابع : اشتقاقه من أله الفصل إذا ولم بأمه ، والمعنى أن العباد مولهون مولعون بالنصرع اليه في كل الأحوال ، ويدل عليه أمور : ( الأول ) : أن الانسان إذا وقع في بلاء عظيم وآفة قوية فهناك ينسى كل شيء إلا الله تعالى ، فيقول بقلبه ولسانه : يارب ، يارب ، فإذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد إلى منازل الآلاء والنعم أخذ يضيف ذلك الخلاص إلى الأسباب الضعيفة والأحوال الخسيسة ، وهذا فعل متناقض ، لأنه إن كان الخاص عن الآفات والموصول إلى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء إلى غير الله ، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى في وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك في سائر الأوقات ، وأما الفرع اليه عند الضرر ، رات والاعراض عنه عند الراحة فلا يليق بأرباب الهدايات ، والثاني : أن الخير والراحة مطلوب من الله ، والثالث : أن المحسن في الظاهر أما الله أو غيره ، فإن كان غيره فذلك الغير لا يحسن إلا إذا خاف الله في قلبه داعية الاحسان ، فالخلق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة ، والمحسن مرجوع اليه في كل الأوقات ، والخلق مشغوفون بالرجوع إليه

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس ، فقال الاستاذ : كنت حدادا عشر سنين ، وقصارا عشرة أخرى ، ووبابا عشرة نائمة ، فقالوا : ما رأيناك فعلت ذلك ، قال : فعلت ولكنكم ما رأيتم ، أما عرفتم أن القلب كالحديد ؟ فكنت كالحداد ألبنه بنار الخوف عشر سنين ، ثم بعد ذلك شرعت في غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين ، ثم بعده الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف « لا إله إلا الله » فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ، ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى ، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من التور ففرق القلب في تلك القطرة ، وفنى عن الكل ، ولم يبق فيه الا محض سر « لا إله إلا الله »

التفسير الثامن : أن اشتقاق لفظ « الاله » من أله الرجل يأله إذا فرغ من أمر لال به فأله أي أجاره ، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى ( وهو بحير ولا يحار عليه ) ولأنه هو المنعم لآله تعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) ولأنه هو المظم

لقوله تعالى ( وهو يطعم ولا يطعم ) ولأنه هو الموجد لقوله تعالى ( قل كل من عند الله ) فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل ، جبار لها بالقوة والفعل والتكليف ، فكان في الحقيقة هو الله ولا شيء سواه

وهنا لطائف وفوائد : الفائدة الأولى : عادة المدبون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه ، والله الكريم يقول : عبادي : أنتم غرمائي بكثرة ذنوبكم ، ولكن لا تفروا مني ، بل أقول ( ففروا الى الله ) فاني أنا الذي أقضي ديونكم وأغفر ذنوبكم ، وأيضا المملوك يغفلون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء ، وأنا أفعل ضد ذلك

الفائدة الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والحوام فيها يتعاطفون ويتراحمون ، وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة ، وأقول : إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم ، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بمحد معين

الفائدة الثالثة : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للذين : هل أحببتم لقاءى ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوك وفضلك ، فيقول الله تعالى : إنى قد أوجبت لكم مغفرتى

الفائدة الرابعة : قال عبد الله بن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تنكر من هذا شيئا ؟ هل ظلك الكرام الكاتبون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول الله تعالى : فهل كان لك عنذر فى عمل هذه الذنوب ؟ فيقول : لا يارب ، فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى : ان لك عندى حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها « أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله » فيقول العبد : يارب ، كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات ؟ فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يتحمل مع ذكر الله شيء

الفائدة الخامسة : وقف صبي فى بعض الفزوات بنادى عليه فى من يزيد ؟ فى يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة فندت الى الصبي وأخذته وأصقته إلى بطنها ، ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها فقيه الحر ، وقالت : ابني ، ابني ، فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر ، فقال : أعجبتم من رحمة

هذه بابنها فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها ، تفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة

أصل لفظ  
الجلالة

المسئلة الثالثة : في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة ، قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية ، بل عبرانية أو سريانية ، فانهم يقولون إلهارحمانا ومرحيانا ، فلما عرب جعل « الله الرحمن الرحيم » وهذا بعيد ، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية أصلية ، والدليل عليه قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) وقال تعالى ( هل تعلم له سميا ) وأطبقوا على أن المراد منه لفظة « الله » وأما الآكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تنحصرنا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلمهم قولان : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة لإله ، فأدخلت الألف واللام عليها للتنظيم ، فصار الإلاه ، لحذفت الهمة استئقلا ، لكثرة جريانها على الألسنة ، فاجتمع لامان ، فادغمت الأولى فيقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فالحقوا بها الألف واللام فقل « الله » وأنشدوا : --

كحلفة من أبي رباح يسعها لاهه الكبار

فأخرجه على الأصل

المسئلة الرابعة : قال الخليل : أطبق جميع الخلق على أن قولنا « الله » مخصوص بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك قولنا الإله مختصر به سبحانه وتعالى ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الإله على غير الله فأنما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا ، أو ينكرونه فيقولون : إله كما قال الله تعالى خيرا عن قوم موسى ( اجعل لنا إله كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون )

خواص لفظ  
الجلالة

المسئلة الخامسة : اعلم أن هذا الاسم مختص بخواص لم توجد في سائر أسماء الله تعالى ، ونحن نشير إليها ( فالخاصة الأولى ) أنك إذا حذفت الألف من قولك « الله » بقى الباقي على صورة « الله » وهو مختص به سبحانه ، كما في قوله ( ولله جنود السموات والأرض ) ولله خزائن السموات والأرض ( وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة « له » كما في قوله تعالى ( له مقاليد السموات والأرض ) وقوله ( له الملك وله الحمد ) فإن حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا « هو » وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما في قوله ( قل هو الله أحد ) وقوله ( هو الحي لا إله إلا هو ) والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع ؛ فانك تقول : هما ، هم ، فلا تبقى الواو فيهما ، فهذه الخاصية موجودة في لفظ « الله » غير

موجودة في سائر الأسماء ، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى ، فانك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة ، وما وصفته بالقهر ، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم ، وما وصفته بالقدرة ، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات ؛ لأن الإله لا يكون إلها إلا إذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات ، فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الأسماء .

الخاصية الثانية : أن كلمة الشهادة وهي الكلمة التي يسبها ينتقل الكافر من الكفر إلى الاسلام لم يحصل فيها إلا هذا الاسم ، فلو أن الكافر قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الرحيم ، أو إلا الملك ، أو إلا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام ، أما إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام ، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ، والله الهادي إلى الصواب .

## الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم

اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام : الذي يكون نافعا وضروريا معا ، والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا ، والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا ، والذي لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا . أما القسم الأول — وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا — فاما أن يكون كذلك في الدنيا فقط ، وهو مثل النفس — فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت ، وإما أن يكون كذلك في الآخرة ، وهو معرفة الله تعالى ، فانها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب ، واستوجب عذاب الأبد .

وأما القسم الثاني — وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا — فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة .

وأما القسم الثالث — وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا — فكالمضار التي لا بد منها في الدنيا : كالأمراض ، والموت ، والفقر ، والمهرم ، ولا نظير لهذا القسم في الآخرة ، فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار .

وأما القسم الرابع — وهو الذى لا يكون نافعا ولا ضروريا — فهو كالفقر فى الدنيا والعذاب فى الآخرة

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن النفس فى الدنيا نافع وضرورى فلوانقطع عن الانسان لحظة لمات فى الحال ، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لابد منه فى الآخرة فلوزالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة ، لكن الموت الأول أسهل من الثانى ؛ لأنه لا يتألم فى الموت الأول إلا ساعة واحدة ، وأما الموت الثانى فإنه يبقى أله أبد الآباد ، وكما أن التنفس له أثران : أحدهما : ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب ، كذلك الفكر له أثران : أحدهما : إيصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها متمتية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها ، فن وقف على هذه الأحوال بقى آمنا من الآفات واصلا الى الخيرات والمسرات ، وكال هذين الأمرين ينكشف لعقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله ، وذرة من أنوار احسانه ، فعند هذا يفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيمًا ،

فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم أنك جوهر مركب من نفس ، وبدن وروح ، وجسد

( أما نفسك ) فلا شك أنها كانت جاهلة فى مبدأ الفطرة كما قال تعالى ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ) ثم تأمل فى مراتب القوى الحساسة والحركة والمدركة والعاقلة ، وتأمل فى مراتب المعقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لها البتة ، ولو أن العاقل أخذ فى اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقي فى ذلك السير أبد الأبدىن ودهر الدهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل اليها أيضا غير متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى قليل فى كثير ، فعند هذا يظهر له أن الذى قاله الله تعالى فى قوله ( وما أوتيتم من العلم الا قليلا ) حق وصدق

( وأما بدنك ) فاعلم أنه جوهر مركب من الإخلاط الأربعة ، فأمل كيفية تركيبها وتبشيعها ، وتعرف ما فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة

وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى ( وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وحينئذ ينجلي لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك ، فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم لارحم الله فان قيل : فهل لغير الله رحمة أم لا ؟ قلنا : الحق أن الرحمة ليست إلا لله ، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره ، وههنا مقامان : المقام الأول : في بيان أنه لا رحمة إلا لله ، فنقول : الذي يدل عليه وجوه : ( الأول ) : أن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض ، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطى ليأخذ عوضا ، إلا أن الاعراض أقسام : منها جسمانية مثل أن يعطى دينارا ليأخذ كرباسا ، ومنها روحانية وهي أقسام : فأحدها أنه يعطى المال لطلب الخدمة ، وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة ، وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ، ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل ، وخامسها يعطى المال لينزل حب المال عن القلب ، وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعراض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فأنما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال ، فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ، ولا يكون جودا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كالا ، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى

الحجة الثانية : أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بايجاد واجب الوجود لذاته ، فكل رحمة تصدر من غير الله فهي إنما دخلت في الوجود بايجاد الله . فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى

( الحجة الثالثة ) : أن الانسان يمكنه الفعل والترك ، فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب ، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه ، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب ، وما ذاك الا الله تعالى ، فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى

( الحجة الرابعة ) : هب أن فلانا يعطى الخنطة ، ولكن ما لم تحصل المادة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الخنطة ، وهب أنه وهب البستان ، فما لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان ، بل الحق أن خالق تلك الخنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله ، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى ، فوجب أن يقال : النعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى

المقام الثاني : في بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله إلا أن رحمة الله أكل وأعظم ، وبيانه من وجوه : الأول : أن الانعام يوجب علو حال المنعم وذناة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم ، فإذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق

الثاني : أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به الى استحقاق نعم الآخرة ، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الآبد ، وأما غير الله فإنه اذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمة والانصراف الى تحصيل مة صوده ، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل

الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للنعم ، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع : أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك ، فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه ، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه ، وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الأوقات وبجميع المراتب ، أما الحق تعالى فإنه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات ، فإذا ظهرت بك حاجة عرفها ، وإن طلبت منه شيئا قدر على تحصيله ، فكان ذلك أفضل

الخامس : الانعام يوجب المنة ، وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق ثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى ، وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمه الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

## الباب الحادى عشر

في بحث التك المستخرجة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)

التكته الأولى : مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه ، وشكا الى الله تعالى ، فله على عشب في المغارة ، فاكل منه فوفى بأذن الله تعالى ، ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه ، فقال يارب ، أكلته أولا فانتفعت به ، وأكلته ثانيا فازداد مرضى ، فقال ؛ لأنك في المرة الأولى ذهبت منى الى الكلا فحصل فيه الشفاء ، وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلا فازداد المرض ، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياها اسمي ؟

الثانية : باتت رابعة ليلة في التهجذ والصلاة ، فلما انفجر الصبح نامت ، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها ، وقصد الباب فلم يهتد الى الباب ، فوضعا فوجد الباب ، ففعل ذلك ثلاث مرات ، فنودى من زاوية البيت : ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان الثالثة : كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطع غنمه الذئب ، وهى لا تضر أغنامها ، فر عليه رجل وناداه : متى اصطلع الذئب والغنم ؟ فقال الراعى : من حين اصطلع الراعى مع الله تعالى

الرابعة : قوله ( بسم الله ) معناه أبدا باسم الله ، فأسقط منه قوله « أبدا » تخفيفا ، فاذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدا باسم الله ، والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمساعدة ، فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلا على الصفح والاحسان

الخامسة : روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصرا وأمر أن يكتب (بسم الله) على بابه الخارج ، فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم يره به أثر الرشد قال : إلهي كم أدعوه ولا أرى به خيرا ، فقال تعالى : يا موسى ، لعلك تريد إلهلاك ، أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه ، والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وان كان كافرا ، فالذى كتبه على سويدها قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله ؟

السادسة : سمى نفسه رحمانا رحيمافكي لا يرحم ؟ روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فأعطى قليلا ، فجاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل له : ولم تفعل ؟ قال : إما أن يجعل الباب لا تقا بالعطية أو العطية لا تقا بالباب . إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة الى العرش ، فكما ألقيت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك

السابعة « الله » إشارة الى القهر والقدرة والعلو ، ثم ذكر عقيه الرحمن الرحيم وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره

الثامنة : كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء ، فكأنه تعالى يقول : إن لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليه سمتي ، وقل : بسم الله الرحمن الرحيم ، حتى لا يطمع العدو فيها

التاسعة : اجمل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لاتبعد عنه في الدارين ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دفع غايته إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال : اكتب فيه لا إله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : اكتب فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي فيه لا إله إلا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ماهذه الزوائد ؟ فقال أبو بكر : يا رسول الله مارضيت أن أفرق اسمك عن اسم الله ، وأما الباقي فساقلته ، وخجل أبو بكر ، فجاء جبريل عليه السلام وقال : يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لأنه ماضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فارضى الله أن يفرق اسمه عن اسمك ، والنكته أن أبا بكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ؟

العاشر : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فمن وارب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبق محروما عن النجاة ؟ وأيضا أن سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) فالمرجو أن العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة

الحادية عشرة : ان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله (انه من سليمان) فالجواب من وجوه : (الاول) : أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لاحد اليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت أن ذلك الكتاب من سليمان ، فأخذت الكتاب وقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فقوله (انه من سليمان) من كلام بلقيس لا كلام سليمان (الثاني) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب (انه من سليمان) وفي داخل الكتاب ابتداء بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) كما هو العادة في جميع الكتب ، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت ما في عنوانه ، فقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب قرأت : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) أن بلقيس كانت كافرة تخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ، ليكون الشتم له لا لله تعالى

الثانية عشرة: الباء من «بسم» مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات في الدنيا والآخرة، وأجل بره وكرامته أن بكرهم يوم القيامة برؤيته مرض لبعضهم جاريهوى قال: فدخلت عليه للعيادة وقلت له: أسلم، فقال: على ماذا؟ قلت: من خوف النار قال: لا أبالي بها، فقلت للفوز بالجنة، فقال لا أريدها، قلت فإذا تريد؟ قال: على أن يرى وجهه الكريم، قلت: أسلم على أن تجد هذا المطاوب، فقال لى: اكتب بهذا خطأ، فسكتت له بذلك خطأ فأسلم ومات من ساعته، فصلينا عليه ودفناه، فرأيت في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون، ما فعل بك ربك؟ قال: غفرلى، وقاللى: اسلبت شوقالى وأما السين فهو مشتق من اسمه السميع، يسمع دعاء الخلق من العرش الى ماتحت الثرى روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح، فدخلوا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأرد قتله، فقال زيد: لم تقتلنى؟ قال: لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه، فقال زيد: يا رحمن أغثنى، فسمع المنافق صوتا يقول: ويحك لا تقتله، فخرج من الخربة ونظر فلم ير أحدا، فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الاول يقول: لا تقتله، فنظر فلم يجد أحدا، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول: لا تقتله، فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله، ودخل الخربة وحل وثاق زيد، وقال له: أما تعرفنى؟ أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل: أدرك عبدى، وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا، وفى الثالثة بلغت الى المنافق

وأما الميم فعناه أن من العرش الى ماتحت الثرى ملكه وملكه قال السدى: أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام، فأثووه فقالوا له: يا نبي الله، لو خرجت بالناس الى الاستسقاء، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهى تقول: اللهم إنا خلق من خلقك، ولا غنى لى عن فضلك، قال: فصب الله تعالى عليهم المطر، فقال لهم سليمان عليه السلام: ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم أما قوله «الله» فاعلموا أيها الناس أنى أقول طول حياتى الله، فإذامت أقول الله، وإذا سئلت فى القبر أقول الله، وإذا جئت يوم القيامة أقول الله، وإذا أخذت الكتاب أقول الله، وإذا وزنت أعمالى أقول الله، وإذا جزت الصراط أقول الله، وإذا دخلت الجنة أقول الله، وإذا رأيت الله قلت الله

النكتة الثالثة عشرة : الحكمة في ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين في القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى ( فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات ) فقال : أنا الله السابقين ، الرحمن للمقتصدين ، والرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطي العطاء ، والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك ما لو علمه أبوك لفارقك ، ولو علمته المرأة لجفتك ، ولو علمته الأمة لأقدمت على الفرار منك ، ولو علمه الجار لسعى في تخريب الدار ، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمى لتعلم أنى إله كريم

الرابعة عشرة : الله يوجب ولايته ، قال الله تعالى ( الله ولي الذين آمنوا ) والرحمن يوجب محبته ، قال الله تعالى ( ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ) والرحيم يوجب رحمته ( وكان بالمؤمنين رحيما )

الخامسة عشرة : قال عليه الصلاة والسلام : من رفع قرطاسا من الأرض فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » إجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين ، وخفف عن والديه وإن كانا مشركين : وقصة بشر الحافي في هذا الباب معروفة ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا أبا هريرة ، إذا توضأت فقل : بسم الله ، فإن حفظتك لا تبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ ، وإذا غشيت أهلك فقل : بسم الله ، فإن حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة ، فإن حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد ، وبعدد أنفاس أعقابيه إن كان له عقب ، حتى لا يبقى منهم أحد . يا أبا هريرة إذا ركبت دابة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة ، وإذا ركبت السفينة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها . وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ستر ما بين أعين الجن وعورات بني آدم إذا تزعوا ثيابهم أن يقولوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والاشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن في الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقي ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر الى عمر رضى الله عنه أن في صداعا لا يسكن فابعث لى دواء ، فبعث اليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه ، وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع ، فعجب منه فقشش القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه : بسم الله الرحمن الرحيم

السابعة عشرة : قال صلى الله عليه وسلم : من توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ، ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه ، فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن قد كره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة

الثامنة عشرة : طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال : انك تدعى الاسلام فارنا آية لنسلم ، فقال : اتوني بالسلم القاتل ، فأني بطاس من السم ، فأخذها يده وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وأكل الكل و قام سالما باذن الله تعالى ، فقال المجوس هذا دين حق

التاسعة عشرة : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا ، فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور ، فتعجب من ذلك ، فصرى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : يا عيسى ، كان هذا العبد عاصيا ومذمما كان محبوسا في عذاب ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر ، فسلته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستحييت من عبدي أن أعذبه بنارى في بطن الأرض وولده يذكر اسمي على وجه الأرض

العشرون : سئلت عمرة الفرغانية — وكانت من كبار العارفات — ما الحكمة في أن الجنب والحائض منيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت : لان التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب

الحادية والعشرون : قيل في قوله « الرحيم » هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته ، والقيامة وظلماته ، والميزان ودرجاته ، وقراءة الكتاب وفزعته ، والصراط ومخافاته والنار ودركانه

الثانية والعشرون : كتب عارف « بسم الله الرحمن الرحيم » وأوصى أن تجعل في كفته فقيل له : أى فائدتك فيه فقال : أقول يوم القيامة : إلهى بعثت كتابا وجمعت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فها ملنى بعنوان كتابك

الثالثة والعشرون : قيل « بسم الله الرحمن الرحيم » تسعة عشر حرفا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن الزبانية تسعة عشر ، فاته تعالى يدفع باسمهم بهذه الحروف التسعة عشر ، الثانية : خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ، ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب في أولها

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأيضا السنة أن يقال عند الذبح « باسم الله ، والله أكبر » ولا يقال « بسم الله الرحمن الرحيم » لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم ، فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب ، وإنما خلقك للرحمة والفضل والاحسان ، والله تعالى الهادي الى الصواب

الكلام في سورة الفاتحة وفي ذكر اسماء هذه السورة ، وفيه أبواب

## الباب الأول

أسماء الفاتحة  
وسببها

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة ، وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالأول : « فاتحة الكتاب » سميت بذلك الاسم لأنه يفتح بها في المصاحف والتعليم ، والقراءة في الصلاة ، وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره ، وقيل لأنها أول سورة نزلت من السماء

والثاني « سورة الحمد » والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد والثالث « أم القرآن » والسبب فيه وجوه :

الأول : أن أم الشيء أصله ، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة : الإلهيات ، والمعاد ، والنبوات ، وإثبات القضاء والقدر لله تعالى ، فقوله ( الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم ) يدل على الإلهيات ، وقوله ( مالك يوم الدين ) يدل على المعاد ، وقوله ( إياك نعبد وإياك نستعين ) يدل على نفى الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله ( اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) يدل أيضا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات ، وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء ، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبته بأم القرآن

السبب الثاني لهذا الاسم : أن حاصل جميع الكتب الإلهية يرجع إلى أمور ثلاثة : أما الثناء على الله باللسان ، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة ، وأما طلب المكاشفات والمشاهدات . فقوله ( الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) كله ثناء على الله ، وقوله : ( إياك

نعبد (واياك نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية، إلا أن الابتداء وقع بقوله (اياك نعبد) وهو إشارة الى الجهد والاجتهاد في العبودية، ثم قال (واياك نستعين) وهو إشارة الى اعتراف العبد بالعجز والنزلة والمسكنة والرجوع الى الله، وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأمر الكتاب: ان المقصود من جميع العلوم: إمامعرفة عزة الربوبية، أو معرفة ذلة العبودية فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يدل على أنه هو الاله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة، ثم من قوله (إياك نعبد وإياك نستعين — الى آخر السورة) يدل على ذل العبودية، فانه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته

السبب الرابع: أن العلوم البشرية: إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه، وهو علم الفروع، وإما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحية والمكاشفات الالهية. والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه: فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) إشارة الى علم الأصول؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته، فقوله (رب العالمين) يجرى مجرى الإشارة الى أنه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين، وقوله (الحمد لله) إشارة الى كونه مستحقا للحمد، ولا يكون مستحقا للحمد إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات، ثم وصفه بنهاية الرحمة — وهو كونه رحمانا رحيمًا — ثم وصفه بكمال القدرة — وهو قوله مالك يوم الدين — حيث لا يعمل أمر المظلومين، بل يستوفى حقوقهم من الظالمين، وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول، ثم شرع بعده في تقرير علم الفروع، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية، وهو قول (إياك نعبد) ثم مزجه أيضا بعلم الأصول مرة أخرى، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكفل الا باعانة الربوبية، ثم شرع بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في أمور ثلاثة: أولها: حصول هداية النور في القلب، وهو المراد من قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم)، وثانيها: أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلالاء القدسية والجواذب الالهية، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرآة المجلوة فيعكس الشماع من كل واحدة منها الى الأخرى، وهو قوله (صراط الذين

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصونة معصومة عن أضرار الشهوات ، وهو قوله ( غير المغضوب عليهم ) وعن أضرار الشهوات ، وهو قوله ( ولا الضالين ) ثبت أن هذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التي هي أشرف المطالب ، فلهذا السبب سميت بأمر الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتغاله على جميع الحواس والمنافع

السبب الخامس : قال الثعلبي : سمعت أبا القاسم بن حبيب ، قال : سمعت أبا بكر الففال قال : سمعت أبا بكر بن دريد يقول : الأم في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر ، قال قيس بن الخطيم : —

نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا بعد الفهم سلالا

فسميت هذه السورة بأمر القرآن لأن مفرع أهل الإيمان إلى هذه السورة كما أن مفرع العسكر إلى الراية ، والعرب تسمى الأرض أما ؛ لأن معاد الخلق إليها في حياتهم ومماتهم ، ولأنه يقال : أم فلان فلانا إذا قصده

الاسم الرابع : من أسماء هذه السورة « السبع المثاني » قال الله تعالى ( ولقد آتيناك سبعاً من المثاني ) وفي سبب تسميتها بالمثاني وجوه

الأول : أنها مثنى : نصفها ثناء العبد للرب ، ونصفها عطاء الرب للعبد

الثاني : سميت مثاني لأنها تتلى في كل ركعة من الصلاة

الثالث : سميت مثاني لأنها مستثناة من سائر الكتب ، قال عليه الصلاة والسلام : والذي نفسى بيده ما أنزل في التوراة ، ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثل هذه السورة وإنما السبع المثاني والقرآن العظيم

الرابع : سميت مثاني لأنها سبع آيات ، كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن ، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن

الخامس : آياتها سبع ، وأبواب النيران سبعة ، فمن فتح لسانه بقراءتها أغلقت عنه الأبواب السبعة ، والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا محمد ، كنت أخشى العذاب على أمتك ، فلما نزلت الفاتحة أمنت ، قال : لم يا جبريل ؟ قال : لأن الله تعالى قال ( وإن جهنم لموعدهم أجمعين ، لها سبعة أبواب ، لكل باب منهم جزء مقسوم ) وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقاً على باب من أبواب جهنم ، فحصر أمتك عليها منها سألين السادس : سميت مثاني لأنها تقرأ في الصلاة ثم إنها تتلى في سورة أخرى

السابع: سميت مثنى لأنها أثنى على الله تعالى ومدائح له  
الثامن: سميت مثنى لأن الله أنزلها مرتين ، واعلم أنا قد بالغنا في تفسير قوله تعالى (سبعا  
من المثاني) في سورة الحجر

الاسم الخامس: الوافية ، كان سفيان بن عيينة يدعيها بهذا الاسم ، قال الثعلبي: وتفسيرها  
أنها لا تقبل التنصيف ، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرء نصفها في ركعة والنصف  
الثاني في ركعة أخرى لجاز ، وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة  
الاسم السادس: الكافية ، سميت بذلك لأنها تكفي عن غيرها ، وأما غيرها فلا يكفي عنها ،  
روى محمود بن الربيع عن عباد بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أم  
القرآن عوض عن غيرها ، وليس غيرها عوضا عنها

الاسم السابع: الاساس ، وفيه وجوه  
الأول : أنها أول سورة من القرآن ، فهي كالاساس  
الثاني : أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه ، وذلك هو الاساس  
الثالث : أن أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد  
منه في الايمان والصلاة لا تتم إلا بها

الاسم الثامن: الشفاء ، عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ، ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة  
في أذنه فبرئ فذكره لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هي أم القرآن ، وهي شفاء  
من كل داء

وأقول : الأمراض منها روحانية ، ومنها جسمية ، والدليل عليه أنه تعالى سمي الكفر  
مرضا فقال تعالى ( في قلوبهم مرض ) وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع  
والمكاشفات ، فهي في الحقيقة سبب لحصول الشفاء في هذه المقامات الثلاثة

الاسم التاسع: الصلاة : قال عليه الصلاة والسلام : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني  
وبين عبدى نصفين والمراد هذه السورة

الاسم العاشر: السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل عن رب العزة  
سبحانه وتعالى أنه قال : من شغلته ذكرى عن سؤال أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، وقد  
فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال ( الذي خلقني فهو يهدين ) الى ان قال (رب هب لي حكما

والحقني بالصلحين) في هذه السورة أيضا وقعت البداية بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله ( الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين ) ثم ذكر العبودية وهو قوله ( اياك نعبد و اياك نستعين ) ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى ( اهدنا الصراط المستقيم ) وهذا يدل على أن أكل المطالب هو الهداية في الدين ، وهو أيضا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة

الاسم الحادى عشر : سورة الشكر ، وذلك لأنها تله على الله بالفضل والكرم والاحسان الاسم الثانى عشر : سورة الدعاء ، لاشتغالها على قوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الاسماء والله أعلم

## الباب الثانى

في فضائل هذه السورة ، وفيه مسائل

المسئلة الاولى : ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الاول : أنها مكية ، كيفية نزولها روى الثعلبي باسناده عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه أنه قال : نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ، ثم قال الثعلبي : وعليه أكثر العلماء ، وروى أيضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال : أول ما نزل من القرآن ( الحمد لله رب العالمين ) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر الى خديجة فقال : لقد خشيت أن يكون خاطئى شيء ، فقالت : وما ذاك ؟ قال : إني إذا خلوت سمعت النداء بأقرا ، ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة : إذا أتاك النداء فاثبت له ، فأتاه جبريل عليه السلام وقال له : قل : بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، وباسناده عن أبي صالح عن ابن عباس قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت قریش : دق الله فك والقول الثانى : أنها نزلت بالمدينة ، روى الثعلبي باسناده عن مجاهد أنه قال : فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل : لكل عالم هفوة ، وهذه هفوة مجاهد ، لأن العلماء على خلافه ، ويدل عليه وجهان : الاول : أن سور فالهجر مكية بالاتفاق ، ومنها قوله تعالى ( ولقد آتيناك سبعا من المثاني ، وهي فاتحة الكتاب ، وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم ، الثانى : أنه يبعد أن يقال إنه أقام بمكة بضعة عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب

القول الثالث : قال بعض العلماء : هذه السورة نزلت بمكة مرة ، وبالمدينة مرة أخرى ، فهي مكة مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالثاني ؛ لأنه نزل بها ، وإنما كان كذلك مبالغة في تشريفها

المسئلة الثانية : في بيان فضلها ، عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ، وعن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في المكتب ( الحمد لله رب العالمين ) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة ، وعن الحسين قال : أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة في الأربعة ، وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة في الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان في المفصل ، ثم أودع علوم المفصل في الفاتحة فن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان

قلت : والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام في هذه العلوم الثلاثة ، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالشتملة على جميع المطالب الالهية

المسئلة الثالثة : قالوا : هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف ، وهي الاء ، والجيم والحاء ، والزاي ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالتاء تدل على الويل والثبور ، قال تعالى ( لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى ( وان جهنم لم وعدهم أجمعين ) وقال تعالى ( ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ) وأسقط الحاء لأنه يشعر بالخزي قال تعالى ( يوم لا ينزي الله النبي والذين آمنوا معه ) وقال تعالى ( ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ) وأسقط الزاي والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق ، قال تعالى ( لهم فيها زفير وشهيق ) وأيضا الزاي تدل على الزقوم ، قال تعالى ( ان شجرة الزقوم طعام الاثيم ) والشين تدل على الشقاوة ، قال تعالى ( فأما الذين شقوا ففي النار ) وأسقط الظاء لقوله ( انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني عن اللهب ) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى ( كلا انها لظى ناعاة للشوى ) وأسقط الفاء ، لأنه يدل على الفراق ، قال تعالى ( يومئذ يفرقون ) وأيضا قال ( لا تفترؤا على الله كذبا فيسحقكم بعذاب وقد غاب من اقرى )

فان قالوا : لا حرف من الحروف إلا وهو مذکور في شيء يوجب نوعا من العذاب ، فلا يبقى لما ذكرتم فائدة ، فنقول : الفائدة فيه أنه تعالى قال في صفة جهنم ( لها سبع أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم ) والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة ، وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب ، تنبها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدرجات السبع في جهنم ، والله أعلم

### الباب الثالث

في الأسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة ، فيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أنه تعالى لما قال ( الحمد لله ) فكأن سائلا يقول : الحمد لله مني . أسرار الفاتحة عن أمرين : أحدهما : وجود الاله ، والثاني : كونه مستحقا للحمد ، فما الدليل على وجود الاله وما الدليل على أنه مستحق الحمد ؟ ولما توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الجواب عن هذين السؤالين ، فأجاب عن السؤال الأول بقوله ( رب العالمين ) وأجاب عن السؤال الثاني بقوله ( الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) أما تقرير الجواب الأول ففيه مسائل

المسئلة الأولى : أن علمنا بوجود الشيء إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال العلم بوجود الاله ضروري ، لأننا نعلم بالضرورة أننا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبق أن يكون العلم نظريا ، والعلم النظري لا يمكن تحصيله الا بالدليل ، ولا دليل على وجود الاله إلا أن هذا العالم المحسوس بما فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يديره وموجود يوجد به ومرب يريه ومبق يبقيه ، فكان قوله ( رب العالمين ) إشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين إشارة الى كل ما سوى الله بقوله ( رب العالمين ) إشارة الى أن كل ما سواه فهو مفتقر اليه محتاج في وجوده الى إيجاده ، وفي بقاءه الى إبقائه ، فكان هذا إشارة الى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم ، كما قال تعالى ( وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم )

اللطيفة الثانية : أنه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين ، بل قال ( الحمد لله رب العالمين ) والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها ، لكنهم اختلفوا في أنها حال بقاءها هل تبقى محتاجة الى المبق أم لا ؟ فقال قوم : الشئ حال بقاءه يستغنى عن السبب ، والمربى هو القائم ببقاء الشئ وإصلاح حاله حال بقاءه ، فقوله ( رب العالمين ) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة اليه في حال بقاءها ، والمقصود أن افتقارها الى الموجد في حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها الى المبق والمربى حال بقاءها هو الذى وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا في حال حدوثه ولا في حال بقاءه

اللطيفة الثالثة : أن هذه السورة مسماة بأم القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجدول المتشعبة منه ، فقوله ( رب العالمين ) تنبيه على أن كل موجود سواه فانه دليل على الهيته

ثم إنه تعالى افتتح سورا أربعة بعد هذه السورة بقوله ( الحمد لله ) فأولها : سورة الانعام وهو قوله ( الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ) واعلم أن المذكور هنا قسم من أقسام قوله ( رب العالمين ) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمذكور في أول سورة الانعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة ، وأيضا فالمذكور في أول سورة الانعام أنه خلق السموات والأرض ، والمذكور في أول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين ، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقاءه الى إبقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى ، أما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقى حال بقاءه ، فثبت بهذين الوجهين أن المذكور في أول سورة الانعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور في أول سورة الفاتحة

وثانيها سورة الكهف ، وهو قوله ( الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ) والمقصود منه تربية الأدواح بالمعارف ، فإن الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة الى التربية الروحانية فقط ، وقوله في أول سورة الفاتحة ( رب العالمين ) إشارة الى التربية العامة في حق كل العالمين ، ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والإنبياء والجن والحيوانات ، والتربية الجسمانية فى السموات والأرضين ، فكان

المذكور في أول سورة الكهف نوعاً من أنواع ما ذكره في أول الفاتحة وثالثها سورة سبأ ، وهو قوله ( الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ) فبين في أول سورة الانعام أن السموات والأرض له ، وبين في أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة في السموات والأرض له ، وهذا أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله ( الحمد لله رب العالمين ) ورابعها قوله ( الحمد لله فاطر السموات والأرض ) والمذكور في أول سورة الانعام كونه خالقاً لها ، والخلق هو التقدير ، والمذكور في هذه السورة كونه فاطراً لها ومحدثاً لذواتها ، وهذا غير الأول إلا أنه أيضاً قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله ( الحمد لله رب العالمين ) ثم إنه تعالى لما ذكر في سورة الانعام كونه خالقاً للسموات والأرض ذكر كونه جامعاً للظلمات والنور ، أما في سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطراً للسموات والأرض ذكر كونه جامعاً للملائكة رسلاً ، ففي سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والأرض جعل الأنوار والظلمات وذكر في سورة الملائكة بعد كونه فاطراً للسموات والأرض جعل الروحانيات ، وهذه أسرار عجيبة ولطائف عالية إلا أنها بأسرها تجري مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور في قوله ( الحمد لله رب العالمين ) فهذا هو التنبيه على أن قوله ( رب العالمين ) يجري مجرى ذكر الدليل على وجود الإله القديم

المسئلة الثانية : أن هذه الكلمة كما دلت على وجود الإله فهي أيضاً مشتملة على الدلالة على كونه متعالياً في ذاته عن المكان والحيز والجهة ، لأننا بينا أن لفظ العالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المكان والزمان ، فالمكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد ، والزمان عبارة عن المدة التي يحصل بسببها القبلية والبعدية ، فقوله ( رب العالمين ) يدل على كونه رباً للمكان والزمان وخالقاً لهما ووجوداً لهما ، ثم من المعلوم أن الخالق لا بد وأن يكون سابقاً وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز ، متعالية عن الجهة والحيز ، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء في جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته ، وذلك محال ، فقوله ( رب العالمين ) يدل على تنزيه ذاته عن المكان والجهة بهذا الاعتبار

المسئلة الثالثة : هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزهة عن الحلول في المحل كما تقول النصارى والحلولية ، لأنه لما كان رباً للعالمين كان خالقاً لكل ماسواه ، والخالق سابق على المخلوق ، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل ، فكانت ذاته غنية عن كل محل ، فبعد وجود المحل امتنع احتياجه إلى المحل

المسئلة الرابعة : هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات ، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لا يستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ، ألا ترى أن الانسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فانه لا يحمده النار ولا الجمد لما أن تأثير النار في التسخين وتأثير الجمد في التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع ، فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالاختيار ، وإنما عرفنا كونه فاعلا مختارا ؛ لأنه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ، ولا تمتنع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علنا أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين في العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما فثبت بما ذكرنا أن قوله ( الحمد لله ) يدل على وجود الاله ويدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ، ويدل على كونه منزها عن الحلول في المحل ، ويدل على كونه في نهاية القدرة ويدل على كونه في نهاية العلم ويدل على كونه في نهاية الحكمة

وأما السؤال الثاني - وهو قوله : هب أنه ثبت القول بوجود الاله القادر فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء ؟ والجواب هو قوله ( الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) وتقرير هذا الجواب أن العبد لا يخلو حاله في الدنيا عن أمرين : إما أن يكون في السلامة والسعادة ، وإما أن يكون في الالم والفقر والمكاره ، فان كان في السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وإيجاده ، فكان رحمانا رحيماء ، وان كان في المكاره والآفات : فذلك المكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فان كانت من العباد فله سبحانه وتعالى وعدبانه ينتصف للظالمين من الظالمين في يوم الدين ، وان كانت من الله فله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده في الدنيا من المكروهات والخافات ، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذي لا نهاية له ، والثناء الذي لا غاية له فظهر بالبيان الذي ذكرناه أن قوله . ( الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) مرتب ترتيبا لا يمكن في العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه

واعلم أنه تعالى لما نعم الكلام في الصفات المختبرة في الربوبية أردفه بالكلام المعتبر في العبودية ، واعلم أن الإنسان مركب من جسد ، ومن روح ، والمقصود من الجسد أن يكون

آلة للروح في اكتساب الأشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية ، وتلك الأعمال هي أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخطمته ، وتلك الأعمال هي العبادة ، فاحسن أحوال العبد في هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات ، وهذه أول درجات سعادة الانسان ، وهو المراد بقوله ( اياك نعبد ) فإذا واطب على هذه الدرجة مدة فعندها يظهر له شيء من أنوار عالم الغيب ، وهو أنه وحده لا يستقل بالآتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى وإعانتة وعصمته فإنه لا يمكنه الآتيان بشيء من العبادات والطاعات ، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى في الكالات ، وهو المراد من قوله ( واياك نمتعين ) ثم إذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لا تحصل الا من الله ، وأنوار المكاشفات والتجلي لا تحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) وفيه لطائف :

اللطيفة الأولى : أن المنهج الحق في الاعتقادات وفي الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما في الاعتقادات فيبانه من وجوه : الأول : أن من توغل في التنزيه وقع في التعطيل ونفى الصفات ، ومن توغل في الإثبات وقع في التشبيه وإثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الإقرار الخالي عن التشبيه والتعطيل ، ( الثاني ) : أن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع في القدر ، ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع في الجبر وهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الإقرار بأن الكل بقضاء الله : وأما في الأعمال فتقول : من بالغ في الأعمال الشهوانية وقع في الفجور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجمود ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة ، وأيضا من بالغ في الأعمال الفضية وقع في التهور ، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة

اللطيفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولا هما إيجابية ، والآخرى سلبية أما الإيجابية فكأن ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وأما السلبية فهي أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبا غضب الله عليهم ، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقة والمعارف اليقينية

اللطيفة الثالثة : قال بعضهم : إنه لما قال ( اهدنا الصراط المستقيم ) لم يقتصر عليه ، بل قال ( صراط الذين أنعمت عليهم ) وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات

الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ هديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والاضاليل ، وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق ، وعقولهم غير وافية بأدراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ؛ فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات ، وقد ظهر بما ذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين في قوله تعالى ( وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم )

المسئلة الثانية : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ،

اعلم أن أحوال هذا العالم مزوجة بالخير والشر ، والمحبوب والمكروه ، وهذه المعاني ظاهرة لاشك فيها ، إلا أنا نقول : الشر وإن كان كثيرا إلا أن الخير أكثر ، والمرضوان كان كثيرا إلا أن الصحة أكثر منه ، والجور وإن كان كثيرا إلا أن الشيع أكثر منه ، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما في التغيرات والاتقال من حال الى حال ، ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة ، أما الاحوال المكروهة ففى وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة ، إذا عرفت هذا فنقول إن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضى حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الاله رحيم محسن كريم ، أما دلالة التغيرات على وجود الاله فلا لأن القطرة السليمة تشهد بأن كل شئ وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتا حدث بعد أن لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه ، لحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر ، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيمًا محسنًا ؛ فلا نأينا أن الغالب في تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيمًا محسنًا ، ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ، ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل أحد وحاضرة في عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثناؤه حاضرا في عقل كل أحد ؛ فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال ( الحمد لله ) ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول ، وكأنه قيل : لا ينبغي أن تعتقد أن الاله الذى اشتغلت بحمده هو إلهك فقط ، بل هو إله كل العالمين ، وذلك لأنك إنما حكمت بافتقار نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان

وهذه المعاني قائمة في كل العالمين ، فأنها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات ، فتكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الاشتراك في العلة وجب أن يحصل الاشتراك في المعلول ، فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين ، ولها للسموات والأرضين ، ومديرا لكل الخلائق أجمعين ، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادرا على اهلاكها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها ، فهذا القادر القاهر الغنى يكون في غاية العظمة والجلال ، وحيث يقع في قلب العبد أنى مع نهاية ذلقى وحقارنى كيف يمكننى أن أتقرب اليه ، وبأى طريق أتوصل اليه ، فتند هذا ذكر الله مايجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فكأنه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والالهيّة إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فما دمت في هذه الحياة الدنيا لأخليك عن أفسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لأضعي عملا من أعمالك ، فإن أتيتني بالخير قابلت الخير الواحد بما لا نهاية له من الخيرات ، وإن أتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة

ثم لما قرر أمر الروبىة بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء : أولها : مقام الشريعة ، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ، وهو قوله ( اياك نعبد ) وثانيها : مقام الطريقة ، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب ، فيعلم أنه لا يتيسر له شيء من الأعمال الظاهرة الا بمجدد يصل اليه من عالم الغيب ، وهو قوله ( واياك نستعين ) وثالثها : أنه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ، ويكون الأمر كله لله ، وحيث يقول : اهدنا الصراط المستقيم

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد ، فحيث علم العبد أن روحه وحده لا يكفى في طلب هذا المقصود ، فمند هذا أدخل روحه في زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربانية ، حتى اذا اتصل بها وانغرط في سلكها صار الطلب أقوى والاستعداد أتم ، فحيث يفوز في تلك الجمعية بما لا يقدر على الفوز به حال الوحدة ، فلها قال ( صراط الذين أنعمت عليهم )

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ، بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الحية والحسran والحذلان والحرمات ، فلهذا قال ( غير  
المغضوب عليهم ) وهم الفساق ( ولا الضالين ) وهم الكفار  
ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكلت هذه المقامات الثلاثة — أعنى الشريعة المدلول  
عليها بقوله اياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها  
بقوله اهدنا الصراط المستقيم — ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء  
والاستكمال بسبب المباشرة عن أرباب الجفاء والشقاء ، فعند هذا كملت المعارج البشرية  
والكالات الانسانية

المسئلة الثالثة : في تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خلق  
محتاجا الى جر الخيرات والذات ، ودفع المكروهات والمخافات ، ثم إن هذا العالم عالم  
الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات والذات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولا يمكنه دفع  
الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر  
محبوبا بالذات ، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع  
الشر إلا بتلك الاسباب المعينة ، ثم تقرر في العقول أن مالا يمكن الوصول الى المحبوب الا  
بواسطة فهو محبوب — صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة ،  
وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول الى الخيرات والذات الا بواسطة خدمة الأمير والوزير  
والأعوان والأنصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الأشياء ، شديد الحب لها ، عظيم الميل  
والرغبة اليها ، ثم قد ثبت في العلوم الحكيمية أن كثرة الأفعال بسبب لحدوث الملكات الراسخة  
ونبت أيضا أن حب التشبه غالب على طبع الخلق : أما الأول فكل من واطب على صناعة  
من الصنائع وحرقة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية  
وكما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ ، وأما الثاني فهو أن الانسان  
إذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة  
وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب  
الظاهرة التي بها يمكن التوصل الى جر المنافع ودفع المضار ، وبيننا أنه كلما كانت مواظبة الانسان  
عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب في قلبه أقوى وأثبت ، وأيضا فأكثر أهل الدنيا  
موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة ، وبيننا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة  
وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة ، فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها أن الاسباب

الموجبة لحب الدنيا والمرغبة في التعلق بأسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للانسان هداه لهدية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه أن يتأمل في هذه الأسباب تأملا شافيا وافيا فيقول : هذا الأمير المستولى على هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكآل حكمته أم لا ؟ الأول باطل ، لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ، ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها ، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة ، وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الأبواب ، ثم اذا توالى هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان يبحث كلها وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلها وصل اليه شر ومكروه قال هو الضار ، وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل الا الله ، ولا يتوجه قلبه في طلب أمر من الامور الا الى الله ، فيصير الحمد كله لله والشاء كله لله ، فعند هذا يقول العبد الحمد لله

واعلم أن الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنظم الا بتقدير الله ، ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم أنه لا تنظم حالة من أحوال العالم الاكبر الا بتقدير الله ، وذلك هو قوله ( رب العالمين ) ثم إن العبد يتأمل في أحوال العالم الاعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الاتقن والترتيب الانوم والكمال الاعلى والمنهج الاسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول ( الرحمن الرحيم ) فعند هذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه في الدنيا إنما تنميت برحمة الله وفضله وإحسانه ، ثم يبقى العبد متعلق القاب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذي عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم ، لحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم أن المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس الا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما ، فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشغولا بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : اياك نعبد ، والامنى إن كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالأمير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان أولى ، فيقول : وإياك نستعين والمعنى : إني كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين بأحد سواك ، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الأمير والوزير فلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أولى ، فيقول : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم إن أهل الدنيا فريقان : أحدهما : الذين لا يعبدون أحدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله ، والفرقة الثانية : الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطالبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهي اجعلني في زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلال النورانية ، ولا تجعلني في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون ، فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والمهلك كما قال إبراهيم عليه السلام : لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ، والله أعلم

## الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

فقه الفاتحة

المسئلة الأولى : أجمع الاكثر على أن القراءة واجبة في الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب لنا أن كل دليل نذكره في بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها

الأول : قوله تعالى ( أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر ) والمراد بالقرآن القراءة ، والتقدير : أقم قراءة الفجر ، وظاهر الأمر للوجوب الثاني : عن أبي الدرداء أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفي الصلاة قراءة فقال : نعم ، فقال السائل : وجبت ، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث : عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أيقرا في الصلاة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أتكون صلاة بغير قراءة ، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبي حامد الاسفرايني

حجة الأصم قوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتموني أصلي ، جعل الصلاة من الأشياء المرئية ، والقراءة ليست بمرئية ، فوجب كونها خارجة عن الصلاة ، والجواب أن الرؤية إذا كانت متعددة الى مفعولين كانت بمعنى العلم

المسئلة الثانية : قال الشافعي رحمه الله : قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة ، فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته ، وبه قال الأكثرون ، وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة

لنا وجوه : الاول : أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله تعالى ( واتبعوه ) ولقوله ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) ولقوله تعالى ( فاتبعوني يحبيكم الله ) وبالعجب من أبي حنيفة أنه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد ، وذلك ما رواه المغيرة بن شعبة رضى الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ، في أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية ، لمجل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة ، وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال : إن صحة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب

الحجة الثانية : قوله تعالى ( أقيموا الصلاة ) والصلاة لفظة مفردة محلاة بالآلاف واللام فيكون المراد منها المعبود السابق ، وليس عند المسلمين معبود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها : وإذا كان كذلك كان قوله ( أقيموا الصلاة ) جاريا مجرى قوله : ( أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول ، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتعلة على الفاتحة ، فيكون قوله ( أقيموا الصلاة ) أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب ، ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة

الحجة الثالثة : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراتها طول عمرهم ، وبدل عليه أيضا ما روى في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضى الله عنهم كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : اقتدوا باللذين من بعدى أبي بكر وعمر ، والعجب من أبي حنيفة رضى الله عنه أنه تمسك في مسئلة

طلاق الفار باثر عثيان مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب عدم الارث ، فلم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الإطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع أن هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول ؟

الحجة الرابعة : أن الأمة وإن اختلفت في أنه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل ، فانك لا ترى أحدا من المسلمين في المشرق والمغرب إلا وقرأ الفاتحة في الصلاة ، إذا ثبت هذا فنقول : إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله ( ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسامت مصيرا ) فان قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قروها لا على اعتقاد الوجوب ، بل على اعتقاد الندية فلم يحصل الإجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق الكل على الاتيان بالقراءة ، فلم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل ، فدخل تحت الوعيد ، وهذا القدر يكفينا في الدليل ، ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الإجماع في اعتقاد الوجوب

الحجة الخامسة : الحديث المشهور ، وهو أنه سبحانه وتعالى قال : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدني عبدي ، الى آخر الحديث ، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة فنقول : الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل إلا بسبب هذه السورة ، ولازم اللازم لازم ، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة ، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة

الحجة السادسة : قوله عليه الصلاة والسلام : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قالوا : حرف النفي دخل على الصلاة ، وذلك غير ممكن ، فلا بد من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة ، وليس صرفه إلى الصحة أولى من صرفه إلى الكمال . والجواب من وجوه : الأول : أنه جاء في بعض الروايات : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، وعلى هذه الرواية فالتنفي ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل ، وحصولها للرجل عبارة عن انتفاع بها ، وخروجه عن عهدة التكليف بسببها ، وعلى هذا التقدير فانه يمكن لإجراء النفي على ظاهره .

الثاني : من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لأن الماهية يتمتع حصولها حال عدم بعض أجزائها ، وإذا ثبت هذا

فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النني على مسمى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزءاً من الصلاة ، وهذا هو أول المسئلة ، ثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره الثالث : هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره ، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعدر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب إلى الحقيقة والثاني أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب ، إذا ثبت هذا فنقول : المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي لا يكون صحيحاً أنهم من المشابهة بين المعلوم وبين الموجود الذي يكون صحيحاً لكنه لا يكون كاملاً ، فكان حمل اللفظ على نفي الصحة أولى . الوجه الرابع : أن الحمل على نفي الصحة أولى لوجوه : أحدها : أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان ، والثاني : أن جانب الحرمة راجح ، والثالث : أن هذا أحوط

الحجة السابعة : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج ، غير محمم ، قالوا : الخداج هو نقصان ، وذلك لا يدل على عدم الجواز ، قلنا : بل هذا يدل على عدم الجواز ؛ لأن التكليف بالصلاة قائم ، والأصل في الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال ، فندد الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا نخرج عن العهدة ، والذي يقوى هذا أن عند أبي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح ، قال : لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل ، والصوم في هذا اليوم ناقص ، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة ، وإذا ثبت هذا فنقول : فلم لم يقل بمثل هذا الكلام في هذا المقام الحجة الثامنة : نقل الشيخ أبو حامد في تعليقه عن ابن المنذر أنه روى بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب . والحجة التاسعة : روى رفاعة بن مالك أن رجلاً دخل المسجد وصلى ، فلما فرغ من صلاته — وذكر الخبر إلى أن قال الرجل : علني الصلاة يا رسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا توجهت إلى القبلة فكبر ، وقرأ بفاتحة الكتاب ، وجه الدليل أن هذا أمر ، والأمر للوجوب ، وأيضاً الرجل قال : علني الصلاة ، فكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة ، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزءاً من أجزاء الصلاة

الحجة العاشرة : روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ألا أخبركم بسورة ليس في

التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلاً ، قالوا : نعم ، قال : فما تقرأون في صلاتكم ؟ قالوا الحمد لله رب العالمين ، فقال : هي هي ، وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال : ما تقرأون في صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهوراً عند الصحابة أنه لا يصلي أحد إلا بهذه السورة ، فكان هذا إجماعاً معلوماً عندهم

الحجة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) وجه الدليل أن قوله فاقروا أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة ، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها ، والأول يقتضي أن تكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثاني يقتضي أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا ، وهو باطل بالإجماع ، والثالث يقتضي أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالإجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص ، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل

الحجة الثانية عشرة : الأمر بالصلاة كان ثابتاً ، والأصل في الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الاتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة ، لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة ، فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل .

الحجة الثالثة عشرة : قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين ، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها ، للنص والمعقول : أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب ، فإن قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا غخطين فيه ، فيبقى الخوف ، قلت : اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل ، واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضاً فيتقابل هذان الضرران ، وأما في العمل فإن القراءة لا توجب الخوف ، أما تركه فيفيد

الخوف ، ثبت أن الإحوط هو العمل

الحجة الرابعة عشرة : لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى ؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز ، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى ، ثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة

الحجة الخامسة عشرة : أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما ، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها ، والجامع رعاية الاحتياط

الحجة السادسة عشرة : الأصل بقاء التكليف ، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضي الخروج عن العدة ، أما أن يعرف بالنص أو القياس ، أما الأول فباطل ، لأن النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) وقد بينا أنه دليلنا ، وأما القياس فباطل ، لأن التعبدات غالبية على الصلاة ، وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس

الحجة السابعة عشرة : لما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام واطب على القراءة طول عمره لم يتخذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداء وتركاً للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبدعوا ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : وأحسن الهدى هدى محمد وشراً الأمور محدثاتها الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساوى في الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل ، والأول باطل بالإجماع ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واطب على الصلاة بالفاتحة ، فتعين الثاني ، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير

جابر فوجب أن لا يجوز المصير إليه ، فإنه قبيح في العرف فيكون قبيحاً في الشرع واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) وأما الخبر فإروى أبو عثمان الهندي عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج ، وأنادى : لا صلاة إلا بقراءة ، ولو بقراءة الكتاب

والجواب عن الأول : أننا نأبى أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا ، وذلك لأن قوله ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضي أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة ، أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها ، والأول يقتضي أن يكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثاني يقتضي أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها ، وهو باطل بالإجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ؛ لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيريّين الناقص والكامل لا يجوز

واعلم أنه تعالى إنما سمي قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين ، فهي متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحيث لا تكون متيسرة للكل

وعن الثانى أنه معارض بما نقل عن أبي هريرة أنه قال : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأناذى : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وأيضاً لا يجوز أن يقال : المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو أنه لو أقصر على الفاتحة لكفى ؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا ؛ لأنه أحوط ، ولأنه أفضل ، والله أعلم

المسئلة الثالثة : لما كان قول أبي حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا فى مقدار القراءة . فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كفت ، مثل قوله الم ، وحم والطور ، ومدهامتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراءتها مع الفاتحة ، وقال مالك والأوزاعى رضى الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلا فى سورة النمل ، ولا يقرأ لاسراً ولا جهراً إلا فى قيام شهر رمضان فإنه يقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه ، وإنما قال : يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسربها ، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا ، قال يعلى : سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال : ما بين الدفتين قرآن ، قال : قلت : فلم تسره ؟ قال : فلم يجبنى ، وقال الكرخى لا أعرف هذه المسئلة بعينها المتقدمة أصحابنا ، إلا أن أمرهم باخفاؤها يدل على أنها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية . تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فى هذه المسئلة لأن الخوض فى إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه واعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هى مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الأحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هى من المسائل القطعية

وثانيتهما : أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها ؟

وثالثتها : الكلام في أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار ، فلتتكلم في هذه المسائل الثلاث

المسئلة الخامسة : في تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية ، وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل القطعية ، قال : والخطأ فيها إن لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسير ، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته إما التواتر أو الأحاد والاول باطل ، لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن ، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة . والثانى أيضا باطل ؛ لأن خبر الواحد لا يفيد الا الظن ، فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض في أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف ، وذلك يطل الاسلام

واعلم أن الشيخ الغزالى عارض القاضى فقال : نفي كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبق الخلاف ، وإن ثبت بالأحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ، ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل « ليس من القرآن عدم » فلا حاجة في اثبات هذا عدم إلى النقل ؛ لأن الأصل هو عدم ، وأما قولنا ( انه قرآن ) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ، ثم أجاب عنه بأن قال : هذا وإن كان عدما الا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوم كونها من القرآن ، فهنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن الا بدليل منفصل ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق اما أن يكون تواترا أو أحادا ، فثبت أن الكلام الذى أورده القاضى لازم عليه ، فهذا آخر ما قيل في هذا الباب

والذى عندى فيه أن النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأنه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هي من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها في الصلاة أم لا ، وهل يجوز للجنب قراءتها أم لا وهل يجوز للحدث مسها أم لا ، ومعلوم أن هذه الاحكام اجتهادية ، فلما رجح حاصل قولنا إن التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدوها ، وثبت أن ثبوت هذه الاحكام وعدوها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لا قطعى ، وسقط تهويل القاضى

المسألة السادسة : في بيان أن التسمية هل هي من القرآن وأنها آية من الفاتحة ، قال قراء

المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة إنها ليست من الفاتحة ، وقال قراء مكة والكوفة وأكثَر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة ، وهو قول ابن المبارك والثوري ، ويدل عليه وجوه

الحجة الأولى : روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة أنها قالت : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فمد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، مالك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، اهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية ، وهذا نص صريح

الحجة الثانية : روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم  
الحجة الثالثة : روى الثعلبي في تفسيره بأسناده عن أبي بريدة عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيبي ، فقلت بلى ، فقال : بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة ؟ قلت : بيسم الله الرحمن الرحيم ، قال : هي هي ، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن

الحجة الرابعة : روى الثعلبي بأسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : كيف تقول إذا قلت إلى الصلاة ، قال : أقول الحمد لله رب العالمين ، قال : قل بسم الله الرحمن الرحيم  
وروى أيضا بأسناده عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

وروى أيضا بأسناده عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقول : من ترك قراءتها فقد نقص

وروى أيضا بأسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) قال : فاتحة الكتاب ، فقيل لابن عباس . فأين السابعة ، فقال : بسم الله الرحمن الرحيم وبأسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا قرأتم أم القرآن فلاتدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها

وبأسناده أيضا عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدي

عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض لى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ماسأل

وبأسناده عن أبى هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فافتتح الصلاة وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يا رجل ، قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، من تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته ، فانه لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته وبأسناده عن طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله

واعلم أنى نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبى اسحاق الثعلبى رحمه الله الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها ، بيان الأول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال : الباء صلة زائدة ، لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة ، وإذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك ، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب فى غير القراءة فى الصلاة ، فوجب اثباته فى القراءة فى الصلاة صونا للنص عن التعطيل

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ، ألا ترى انهم ممنوعوا من كتابة أسامى السور فى المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعراس والأخماس ، والقرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ما ليس منه فلم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ، ولما اجمعوا على كتبها بخط القرآن علينا أنها من القرآن

الحجة السابعة : أجمع المسلمون على أن ما بين الدقين كلام الله ، والتسمية موجودة بين الدقين ، فوجب جعلها من كلام الله تعالى ، ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقى ساكتا

واعلم أن مذهب أبى بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبي بكر الرازي

الحجة الثامنة : أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي رضى الله تعالى عنه ، قال : قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة ، وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة ، وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فانه قال : بسم الله ليس بآية منها ، لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى وسنبين في مسألة مفردة أن قول أبي حنيفة مرجوح ضعيف ، فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة

الحجة التاسعة : أن نقول : قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة ، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلّم أن قراءتها أفضل ، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى ( واتبعوه ) وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لا قاتل بالفرق

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام : كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر أو أجزم وأعظم الأعمال بعد الإيمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بترء ، ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل ، بدليل أنه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذى كان عدوا للرسول عليه السلام فقال ( ان شئتكم هو الابتر ) : فلم أن يقال : الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة ، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها

الحجة الحادية عشرة : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بن كعب : ما أعظم آية في كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام في قوله . وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة في قوله لأنه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وان يكون آية تامة في غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة في أول سورة الفاتحة

الحجة الثانية عشرة : ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يحجر فيها قرأ أم القرآن

ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت ؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ فأعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنهن القرآن ومن الفاتحة ، وعلى أن الأولى الجهر بقرائها

الحجة الثالثة عشرة : أن سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدثون بذكر بسم الله ، فوجب أن يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك ، وإذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول ثبت أيضا في حقنا ، وإذا ثبت الوجوب في حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة ، أما المقدمة الأولى : فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال ( اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها ) وأن سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فان قالوا : أليس أن قوله تعالى ( إنه من سليمان ) وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ، يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ؟ قلنا : معاذ الله أن يكون الأمر كذلك ، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضع على صدر بلقيس ، وكانت المرأة في بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذى أتى بذلك الكتاب ، وكانت قد سمعت باسم سليمان ، فلما أخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها : إنه من من سليمان ، فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت : وأنه بسم الله الرحمن الرحيم ، فثبت أن الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم . والمقدمة الثانية : أنه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك ، لقوله تعالى ( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ) وإذا ثبت ذلك في حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى ( واتبعوه ) وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى متقدم بالوجود على مجرد سائر الموجودات ، لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق ، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره ، وهذا السبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات ، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن في

العقول وجب أن يكون معتبرا في الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وإن ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق

الحجة الخامسة عشرة : أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن في سورة النمل ثم إننا نراه مكررا بخط القرآن ، فوجب أن يكون من القرآن كما أننا رأينا قوله تعالى ( فبأى آلاء ربكما تكذبان ) وقوله تعالى ( ويل يومئذ للكاذبين ) مكررا في القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : إن الكل من القرآن

الحجة السادسة عشرة : روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب في أول الأمر على رسم قريش « باسمك اللهم » حتى نزل قوله تعالى ( اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها ) فكتب « بسم الله » فنزل قوله ( قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ) فكتب « بسم الله الرحمن » فلما نزل قوله تعالى ( إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ) كتب مثلها ، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ، ومجموعها من القرآن ، ثم إنه ثبت في القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن ، إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة لجاز إخراج سائر الآيات كذلك ، وذلك يوجب الطعن في القرآن

الحجة السابعة عشرة : قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبيننا أن حاصل الخلاف في أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللمحدث مسه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير إليه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك

واحتج المخالف بأشياء : الأول : تعلقوا بخبر أبي هريرة ، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين ، فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدتي ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى على عبدتي وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى حمدني عبدتي ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدتي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثاني : أنه تعالى قال : جعلت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة : وهذا التصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية

ليست آية من الفاتحة ، لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها قه ثلاث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله إياك نعبد — وللعبد ثلاث آيات ونصف — وهي من قوله وإياك نستعين الى آخر السورة — أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف ، وللعبد آيتان ونصف ، وذلك يطال التصنيف المذكور

الحجة الثانية : روت عائشة رضی الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة الحجة الثالثة : لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة : لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه : الأول : أنا قلنا أن الشيخ أبا اسحق الثعلبي روى بإسناده أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ، ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا ، لأن رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي . الثاني : روى أبو داود السجستاني عن النخعي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : وإذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدني عبدى وهو بينى وبين عبدى ، إذا عرف هذا فقول : قوله في مالك يوم الدين هذا بينى وبين عبدى ، يعنى فى القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه : الثالث : أن لفظ النصف كما يحتمل النصف فى عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف فى المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، سماء بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح ، أصبحت ونصف الناس على غضبان ، سماء نصفًا من حيث إن بعضهم راضون وبعضهم ساهطون الرابع : ان دلالتنا فى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذى تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شئ آخر ، فكانت دلالتنا أقوى وأظهر : الخامس : أنا بينا أن قولنا أقرب الى الاحتياط

والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعى فقال : لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذى خلق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذا هنا ، وتسام الجواب عن خبر أنس سيأتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير في القرآن ، وتأكيده كون

الله تعالى رحمانا رحيمًا من أعظم المهمات ، والله أعلم

المسئلة السابعة : في بيان عدد آيات هذه السورة ، رأيت في بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصري كان يقول : هذه السورة ثمان آيات ، فأما الرواية المشهورة التي أطبق الأكثرون عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى ( ولقد آتيناك سبعًا من المثاني ) إذا ثبت هذا فنقول : الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا إن قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة : وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى ، إذا عرفت هذا فنقول : الذي قاله الشافعي أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه في المقاطع لازم ؛ لأننا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشابهة فالمتقاربة كما في سورة ق ، والمتشابهة كما في سورة القمر ، وقوله ( أنعمت عليهم ) ليس من القسمين ، فانتج جملة من المقاطع . الثاني : أنا إذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله ، والصفة مع الموصوف كالشيء الواحد ، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم إلى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة ، وذلك أقرب إلى الدليل . الثالث : أن المبدل منه في حكم المحذوف ، فيكون تقدير الآية أهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ، فأننا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجوز الاهتداء به ، والدليل عليه قوله تعالى ( ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ) وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم إلا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجوز الاهتداء بهم ، ثبت أنه لا يجوز فصل قوله ( صراط الذين أنعمت عليهم ) عن قوله ( غير المغضوب عليهم ) بل هذا المجموع كلام واحد ، فوجب القول بأنه آية واحدة ، فإن قالوا : أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة ، وقوله

الرحمن الرحيم آية ثانية ، مع أن هذه الآية غير مستقلة بنفسها ، بل هي متعلقة بما قبلها ؟ قلنا : الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم ، فلا جرم لم يتمتع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ولا كذلك هذا ، لما بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما ، بل ما لم يضم إليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، فظهر الفرق

المسئلة الثامنة : ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعي في أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من أوائل سائر السور أم لا : أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين في أنها هل هي آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هي وما بعدها آية ، وقال بعض الحنفية إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسئلة لأن أحدا من قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ، ودليلنا أن بسم الله مكتوب في أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بما روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك : إنها ثلاثون آية ، وفي سورة الكوثر : إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور . والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل . فان قالوا : لما اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انها بعض آية من سائر السور ؟ قلنا : هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ثم صار مجموع قوله ( وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين ) آية واحدة : فكذا هنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعني ما هو خاصة هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال

المسئلة التاسعة : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : التسمية آية من الفاتحة الا أنه يسر بها في كل ركعة ، وأما الشافعي فانه قال : إنها آية منها ويجهر بها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة الا أنها يسر بها في كل ركعة ولا يجهر بها أيضا ، فنقول : الجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتأملها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سرية

الجهر بالسمة  
في الصلاة

وبعضها جهريا فهذا مفقود في جميع السور : وإذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى (فأذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ومعلوم أن الانسان إذا كان مفتخرا بأبيه غير مستكف منه فإنه يعلن بذكره ويبالغ في إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسر به دل ذلك على كونه مستكفا منه ، فإذا كان المفتخر بأبيه يبالغ في الاعلان والاعلان واجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملا بقوله (فأذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا)

الحجة الثالثة : هي أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن في العقل ، فيكون في الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ومما يوقى هذا الكلام أيضا أن الاخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ؛ لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذي يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكر الله بالتعظيم ، ولهذا قال عليه السلام « طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله » وكان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول : يا من ذكره شرف للذاكرين . ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى في إخفائه ؟ ولهذا السبب نقل أن عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات ، وأقول إن هذه الحجة قوية في نفس راسخة في عقل لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين

الحجة الرابعة : ما رواه الشافعي بإسناده ، أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود ، فلما سلم ناداهما لاجرون والانصار : يا معاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الله الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود ؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعي : إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية

الحجة الخامسة : روى البيهقي في السنن الكبير عن أبي هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحجر في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم ، ثم إن الشيخ البيهقي روى الجهر عن

عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأما أن علي بن أبي طالب رضى الله عنه كان يمجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : اللهم أدر الحق مع علي حيث دار

الحجة السادسة : إن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إضماره ، والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات ، أو ما يجري مجرى هذا المضمهر ، ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول ، فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله ( كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ) لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف ، وهو الرجوع الى الله بالكيفية والاستمانة بالله في كل الخيرات ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة

واحتج المخالف بوجوه وحجج: الحجة الاولى . روى البخارى بإسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه ، وفيه أنهم لا يذكرون « بسم الله الرحمن الرحيم » وفي رواية أخرى « ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم » وفي رواية رابعة « فلم يمجهر أحد منهم بيسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثانية : ما روى عبداقه بن المغفل أنه قال : سمعني أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يا بني إياك والحدث في الاسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فاذا صليت فقل : الحمد لله رب العالمين ، وأقول : إن أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ، ولم يذكرا عليا ، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليا كان يمجهر بيسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثالثة : قوله تعالى ( ادعوا ربكم تضرعا وخفية ) ( واذكرو ربك في نفسك تضرعا وخفية ) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب اخفاؤه ، وهذه الحجة استنبطها الفقهاء

## واعتمادهم على الكلامين الأولين

والجواب عن خبر أنس من وجوه : الأول : قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني : روى عن أنس في هذا الباب ست روايات ، أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات : إحداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبي بكر وعمر وعثمان ، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين . وثانيها قوله : انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فبهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : أحداها ما ذكرنا أن أنسا روى أن معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة أنكر عليه المهاجرون والأنصار ، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم . وثانيها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم . وثالثها أنه سئل عن الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم والأسرار به فقال : لا أدري هذه المسئلة فثبت أن الرواية عن أنس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخطب والاضطراب ، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل ، وأيضا فقيها تهمة أخرى ، وهي أن عليا عليه السلام كان يبالغ في الجهر بالتسمية ، فلما وصلت الدولة إلى بني أمية بالقوا في المنع من الجهر ، سميا في إبطال آثار علي عليه السلام ، فلعل أنسا خاف منهم فلهمذا السبب اضطربت أقواله فيه ، ونحن وإن شككنا في شيء فانا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول علي بن أبي طالب عليه السلام الذي بقي عليه طول عمره فان الأخذ بقول علي أولى ، فهذا جواب قاطع في المسئلة

ثم نقول : هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا ، إلا أن الترجيح معنا ، وبإياه من وجوه : الأول : أن راوى أخباركم أنس وابن المغفل ، وراوى قولنا علي بن أبي طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة ، وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنس وابن المغفل . والثاني : أن مذهب أبي حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ، ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه إذا ثبت هذا فنقول قد بينا أن صريح العقل ناطق بأن اظهار هذه الكلمة أولى من اخفائها ، فلاى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلي البديهي ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبي

عليه السلام كان يقدم الأكبر على الأصغر ، والعلماء على غير العلماء ، والإشراف على الأعراب ، ولا شك أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل ، والغالب على الظن أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكانت أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ في الجهر امتثالا لقوله تعالى ( ولا تجهرب بصلاتك ولا تخافت بها ) وأيضا فالإنسان أول ما يشرع في القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة ، فبهذه أسباب ظاهرة في أن يكون علي وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن أنسا وابن المغفل ما سمعاه . الرابع : قال الشافعي : لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين أنه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة . الخامس : لعل المراد من عدم الجهر في حديث ابن المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت ، كما قال تعالى ( ولا تجهرب بصلاتك ولا تخافت بها ) . السادس : الجهر كيفية ثبوتية ، والاختفاء كيفية عدمية ، والرواية المثبتة أولى من النافية . السابع : أن الدلائل العقلية موافقة لنا ، وعمل علي بن أبي طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ عليا إماما لدينه فقد استسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه

وأما التمسك بقوله تعالى ( واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ) فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر ، أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والتخضوع ، فكان الجهر به أولى

المسئلة العاشرة : في تفاريع التسمية وفيه فروع :

الفرع الأول : قالت الشيعة : السنة هي الجهر بالتسمية ، سواء كانت في الصلاة الجهرية أو السرية ، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه

الفرع الثاني : الذين قاوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا في سبب إثباتها في المصحف في أول كل سورة وفيه قولان : ( الأول ) أن التسمية ليست من القرآن ، وهؤلاء فريقان : منهم من قال إنها كتبت للفصل بين السور ، وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية ، فلي هذا لو لم تكتب لجاز ، ومنهم من قال : إنه يجب إثباتها

في المصاحف ، ولا يجوز تركها أبدا . والقول الثاني أنها من القرآن ، وقد أنزلها الله تعالى ، ولكنها آية مستقلة بنفسها ، وليست آية من السورة ، وهؤلاء أيضا فريقان : منهم من قال : ان الله تعالى كان ينزلها في أول كل سورة على حدة ، ومنهم من قال : لا ، بل أنزلها مرة واحدة ، وأمر باثباتها في أول كل سورة ، والذي يدل على أن الله تعالى أنزلها ، وعلى أنها من القرآن ما روى عن أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة ، وعن إبراهيم بن يزيد قال : قلت لعمر بن دينار : ان الفضل الرقاشي يزعم أن بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن ، فقال : سبحان الله ما أجراً هذا الرجل ! سمعت سعيد بن جبير يقول : سمعت ابن عباس يقول : كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم أن تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها ، وعن عبد الله بن المبارك أنه قال : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، وروى مثله عن ابن عمر ، وأبي هريرة

الفرع الثالث : القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها في الصلاة لاشك أنهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا : فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جني وسفيان الثوري وابن أبي ليلى : يقرأ التسمية سرا ، وقال مالك : لا ينبغي أن يقرأها في المكتوبة لاسرا ولا جهرا ، وأما في النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك

الفرع الرابع : مذهب الشافعي يقتضى وجوب قراءتها في كل الركعات ، أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبي يوسف انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة ، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثهم جميعا عن أبي حنيفة ، انه قال : اذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يفرغ منها ، قال : وان قرأها مع كل سورة لحسن

الفرع الخامس . ظاهر قول أبي حنيفة أنه لما قرأ التسمية في أول الفاتحة فانه لا يعيدها في أوائل سائر السور ، وعند الشافعي أن الأفضل اعادتها في أول كل سورة ، لقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو أثير

الفرع السادس : اختلفوا في أنه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز

الفرع السابع : أجمع العلماء على أن تسمية الله على الوضوء مندوبة ، وعامة العلماء على

أنها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم: توضعاً كما أمرك الله به ، والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء ، وقال أهل الظاهر : إنها واجبة فلو تركها عدا أوسهوا لم تصح صلاته ، وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز ، وان تركها ساهيا جاز

الفرع الثامن : متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا ؟ المشكلة في غاية الشهرة قال الله تعالى ( فاذكروا اسم الله عليها صواف ) وقال تعالى ( ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه )

الفرع التاسع : أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع في عمل من الأعمال الا ويقول « بسم الله » فاذا نام قال « بسم الله » وإذا قام من مقامه قال « بسم الله » وإذا قصد العبادة قال « بسم الله » وإذا دخل الدار قال « بسم الله » أو خرج منها قال « بسم الله » وإذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال « بسم الله » ويستحب للقاتلة اذا أخذت الولد من الأم أن تقول « بسم الله » وهذا أول أحواله من الدنيا وإذا مات وأدخل القبر قيل « بسم الله » وهذا آخر أحواله من الدنيا وإذا قام من القبر قال أيضا « بسم الله » وإذا حضر الموقف قال « بسم الله » فتباعد عنه النار ببركة قوله « بسم الله »

المسئلة الحادية عشرة : قال الشافعي : ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلاة لا في حق ترجمة القرآن من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها ، وقال أبو حنيفة : انها كافية في حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد : انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر ، واعلم أن مذهب أبي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ، ولهذا السبب فإن الفقيه أبا الليث السمرقندي والفاضل أبا زيد الدبوسي صرحا بتركه

لنا حجج ووجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربي ، وواظب عليه طول عمره ، فوجب أن يجب علينا مثله ، لقوله تعالى ( فاتبعوه ) والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي

الحجة الثانية : أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربي ، فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ، ولقوله عليه السلام : عليكم بسنني وستة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ

الحجة الثالثة : أن الرسول وجميع الصحابة ما قرؤوا في الصلاة الا هذا القرآن العربي ،

فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة ، قيل : ومن هم يا رسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابي ، وجه الدليل أنه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة في الصلاة بهذا القرآن العربي ، فوجب أن يكون القارئ بالفارسية من أهل النار

الحجة الرابعة : أن أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في الصلاة كما أنزل الله تعالى ، فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى ( ويتبع غير سبيل المؤمنين )  
الحجة الخامسة : أن الرجل أمر بقراءة القرآن في الصلاة ، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، إنما قولنا إنه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) ولقوله عليه السلام للاعرابي : ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، وإنما قلنا إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه : الأول : قوله تعالى ( وانه لتنزِيل رب العالمين ) الى قوله ( بلسان عربي مبين ) ، الثاني : قوله تعالى ( وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ) ، الثالث : قوله تعالى ( ولوجعنا قرآنا أعجميا ) وكلية لو تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا ، فيلزم أن يقال : ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن . الرابع : قوله تعالى ( قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ) فهذا الكلام المنظوم بالفارسية : إما أن يقال إنه عين الكلام العربي ، أو مثله ، أو لا عينه ولا مثله ، والأول معلوم بالاطلاق بالضرورة ، والثاني باطل ، اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لتلك الكلام العربي لكان الاتي به آتيا بمثل القرآن ، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه في قوله ( لا يأتون بمثله ) ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت أن قارئه لم يكن قارئاً للقرآن ، وهو المطلوب ، فثبت أن المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به ، فوجب أن يبقى في العهدة .

الحجة السادسة : ما رواه ابن المنذر عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، فنقول : هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة إنها قرآن أو يقول إنها ليست بقرآن ، والأول جهل عظيم وخروج عن الاجماع ، وبيان من وجوه . الأول : أن أحدا من العقلاء لا يجوز في عقله ودينه أن يقول إن قول القائل دوستان در بهشت قرآن . الثاني : يازم أن يكون القادر على ترجمة القرآن

آتيا بقرآن مثل الأول وذلك باطل

الحجة السابعة : روى عبد الله بن أبي أوفى أن رجلا قال : يا رسول الله ، إني لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن في الصلاة ، فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله إلى آخر هذا الذكر ، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه في الصلاة عند المعجز عن قراءة القرآن العربي أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيهُ أن يقول دوستان در بهشت

الحجة الثامنة : يقال ان أول الانجيل هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ، ولما لم يقل أحد هذا علنا أن ترجمة القرآن لا تكون قرآنا الحجة التاسعة : أنا اذا ترجمنا قوله تعالى ( فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أركي طعاما فليأتكم برزق منه ) كان ترجمته بفرستيد یکی از شما بانقره بشهر بس بنکرد که کدام طعام بهترست بارها زان بیاورد ، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب أن لا تجوز الصلاة به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، وإذا لم تتعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات ، لأنه لا قائل بالفرق ، وأيضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله تعالى ( هما زمشاء بنميم ) الى قوله ( عتل بعد ذلك زنيم ) فان ترجمتها تكون شتا من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى ، وكذلك قوله تعالى ( ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقنائما ) فان ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى ، وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والمعجب من الخصوم أنهم قالوا إنه لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا : تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى

الحجة العاشرة : قوله عليه الصلاة والسلام : أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف ، لأن على مذهبه قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة ، وحيث لا يصح حصر حروف القرآن في السبعة

الحجة الحادية عشرة : أن عند أبي حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ، ولا شك أنه قد حصل في التوراة آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتقيح الدنيا ، فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة لاينجيل والتوراة ، وبقراءة زيد وانسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفاً من القرآن بل كان مواظباً على قراءة زيد وانسان فانه يلقي الله تعالى مطيعاً ومعلوم بالضرورة أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين

الحجة الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمن المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان اهدنا الى الطريق أهر العرفان لا الى طريق أهل الخذلان ، واذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر أو ما يقرب منه فمعلوم أنه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلا علينا فساد هذا القول

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزاً لكان قد أخذت رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبلان الفارسي في أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ، ولكان قد أخذ اصيب في أن يقرأ بالرومية ، ولبلال في أن يقرأ بالحبيشية ، ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه يعظم في أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم آتاع النفس في تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم فخر عظيم في أن يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفضي الى اندراس القرآن بالكلية ، وذلك لا يقوله مسلم

الحجة الرابعة عشرة : لو جازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية ، وهذا جائز وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئاً لم يفهم من القرآن شيئاً البتة ، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله ومن الترفع في الآخرة والتنفير عن الدنيا ، ومعلوم أن المقصد الأقصى من إقامة الصلوات حصول هذه المغانى ، قال تعالى ( وأقم الصلاة لذكري ) وقال تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ) فثبت أن قراءة الترجمة تعيد هذه الفوائد العظيمة ، وقراءة القرآن باللفظ العربي تمنع من حصول هذه الفوائد ، فلو كانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية في الصحة ثم إن القراءة بالفارسية تعيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية ممانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة ، وحيث لم يكن الامر كذلك علينا أن القراءة بالفارسية غير جائزة

الحجة الخامسة عشرة : المقتضى لبقاء الامر بالصلاة قائم ، والفارق ظاهر ، أما المقتضى

فلأن التكليف كان ثابتاً ، والأصل في الثابت البقاء ، وأما الفارق فهو أن القرآن العربي كما أنه يطلب قراءة لمعناه كذلك تطلب قراءته لأجل لفظه ، وذلك من وجهين : ( الأول ) ان الإعجاز في فصاحته ، وفصاحته في لفظه ( والثاني ) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصوناً عن التجريف ، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله ( انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ) أما إذا قلنا إنه لا يتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربي فإنه يختل هذا المقصود ، ثبت أن المقتضى قائم والفارق ظاهر

واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن ، وقراءة الترجمة قراءة القرآن ، ويدل عليه وجوه : ( الأول ) روى أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلاً القرآن فقال ( ان شجرة الرقوم طعام الاثيم ) وكان الرجل عجمياً فكان يقول : طعام اليتيم ؛ فقال : قل طعام الفاجر ، ثم قال عبد الله إنه ليس الخطأ في القرآن أن يقرأ مكان المليم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب ( الثاني ) قوله تعالى ( وانه لني زبر الاولين ) فأخبر أن القرآن في زبر الاولين وقال تعالى ( ان هذا لني الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى ) ثم أجمعنا على أنه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية ( الثالث ) انه تعالى قال ( وأوحى الى هذا القرآن لاندركم به ) ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي إلا إذا ذكر تلك المعاني لهم بلسانهم ، ثم انه تعالى سماه قرآناً ، ثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جداً ، فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ، ثم ان الحنفية لا تلتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شك في دينه ، والشاك لا يكون مؤمناً ، فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله في تلك المسئلة ؟ وان لم يكن حجة فلم عول عليه في هذه المسئلة ؟ ولعمري هذه المناقضات عجيبة ، وأيضاً فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ، وان نقول : انه رجع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى ( وانه لني زبر الاولين ) فالمعنى أن هذه القصص موجودة في زبر الاولين ، وقوله تعالى ( لاندركم ) فالمعنى لاندركم معناه ، وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لأجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافعي في القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ، سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال في القديم : تجب القراءة إذا أسر الامام ، ، ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال ، لنا وجوه :

الحجة الاولى : قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) الا أن يقال : ان كونه مأموماً يمنع منه إلا أنه معارضة

الحجة الثالثة : أنا بينا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة ، فكان قوله (أقيموا الصلاة) يدخل فيه الامر بقراءة الفاتحة

الحجة الرابعة : قوله عليه السلام « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » وقد ثبت تقرير وجه الدليل

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الامام : قلنا : هذا الحديث طعنوا فيه

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابي الذي علمه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والمأموم

الحجة السادسة : روى أبو عيسى الترمذى في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال : قرأ النبي عليه الصلاة والسلام في الصبح ثقلت عليه القراءة ، فلما انصرف قال : مالي أراكم تقرؤون خلف امامكم ، قلنا : أى والله ، قال : لا تفعلوا إلا بأم القرآن ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث حسن

الحجة السابعة : روى مالك في الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج غير تام ، قال : فقلت يا أبا هريرة ، إنى أكون أحياناً خلف الامام ، قال : اقرأ بها يا فارسي في نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الاول)

أن صلاة المقتدى بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم ، وهو على خلاف النص (الثاني)  
أن السائل أورد الصلاة خلف الامام على أبي هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة ،  
وذلك يؤيد المطلوب

الحجة الثامنة : روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله تعالى يقول :  
قسمت الصلاة بيني وبين عبدتي نصفين ، بين أن التنصيف إنما يحصل بسبب القراءة ، فوجب  
أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة ، وهذا التنصيف قائم في صلاة المنفرد وفي  
صلاة المقتدى

الحجة التاسعة : روى الدارقطني بإسناده عن عباد بن الصامت قال : صلى بنا رسول الله  
صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يحجر فيها بالقراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجه  
الكريم فقال : هل تقرأون اذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضهم انا لنصنع ذلك ، فقال :  
وأنا أقول مالى أنزع القرآن ، لا تقرأوا شيئا من القرآن اذا جهرت بقرائتي الا أم القرآن  
فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها

الحجة العاشرة : أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم  
وهي متناولة للمنفرد والمقتدى ، فوجب أن تكون قراءتها في الصلاة خلف الامام موجهة  
لثواب العظيم ، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها  
الحجة الحادية عشرة : وافق أبو حنيفة رضي الله عنه على أن القراءة خلف الامام لا تبطل  
الصلاة ، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة ، ثبت أن القراءة أحوط ، فكانت واجبة  
لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريك الى ما لا يريك »

الحجة الثانية عشرة : إذا بقي المقتدى ساكنا عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الامام  
بقي ممطلا ، فوجب أن يكون حال القارى أفضل منه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل  
الأعمال قراءة القرآن » وإذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول  
بالوجوب ، لانه لا قائل بالفرق

الحجة الثالثة عشرة : لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما ، لأن قراءة  
القرآن عبادة عظيمة ، والممانع من العبادة الشريفة محرم ، فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما ،  
وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة  
واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى ( وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له

وأفصتوا) واعلم أنا بينا في تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم ، وبالغنا ، فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير ، وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحمد البيهقي بين ضمتها ، ثم نقول : هب أنها صحيحة ، ولكن الأخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح ، وهو معنا من وجوه : ( الأول ) : أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن ، وهو من أعظم الطاعات ، وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أولى ( الثاني ) أن قولنا أحوط ( الثالث ) : أن قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والأذكار الجميلة ، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر

المسئلة الثالثة عشرة : قال الشافعي رضى الله عنه : قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة ، فإن تركها في ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني : وهذا القول يجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر ، وعمر ، وعلي ، وابن مسعود

واعلم أن المذاهب في هذه المسئلة ستة : ( أحدها ) . قول الاصم وابن عليه ، وهو أن القراءة غير واجبة أصلا ( والثاني ) : قول الحسن البصري والحسين صالح بن جني أن القراءة إنما تجب في ركعة واحدة ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة الا بقراءة الكتاب » والاستثناء من النبي لإثبات ، فإذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء ( والثالث ) : قول أبي حنيفة ، وهو أن القراءة في الركعتين الاولتين واجبة ، وهو في الأخيرتين بالخيار ، إن شاء قرأ وإن شاء سبح ، وإن شاء سكت ، وذكر في كتاب الاستبصار أن القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين ( والرابع ) : نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل عن سفيان أنه قال . تجب القراءة في الركعتين الأوليين وتركه في الآخرين ( والخامس ) : وهو قول مالك أن القراءة واجبة في أكثر الركعات ، ولا تجب في جميعها ، فإن كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة في ثلاث ركعات ، وإن كانت مغربا كفت في ركعتين ، وإن كانت صباحا وجبت القراءة فيهما معا ( والسادس ) : وهو قول الشافعي وهو أن القراءة واجبة في كل الركعات

ويدل على صحته وجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى ( واتبعوه ) . الحجة الثانية : أن الأعرابي الذي علمه عليه الصلاة والسلام الصلاة أمره أن يقرأ بأم القرآن ، ثم قال : وكذلك فاضل في كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فإن قالوا قوله « فاضل في كل ركعة » راجع الى الأفضال لا الى الأقوال ، قلنا

القول فعل اللسان فهو داخل في الأفعال . الحجة الثالثة : نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن أبي سعيد الخدري أنه قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة فريضة كانت أو نافلة . الحجة الرابعة : القراءة في الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها . الحجة الخامسة : أمر بالصلاة والأصل في الثابت بالبقاء ، حكماً بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل الركعات لأجل أن هذه الصلاة أكمل ، فعند عدم القراءة في الكل وجب أن يبقى في العهدة

واحتج المخالف بما روى عن عائشة أنها قالت : فرضت الصلاة في الأصل ركعتين فافرت في السفر وزيدت في الحضر ، وإذا ثبت هذا فنقول : الركعتان الأولىان أصل والاخریان تبع ، ومدار الأمر في التبع على التخفيف ، ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيها ، ولا يحجر بالقراءة فيها . والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى ، ومنهنا أحوط ، فكان أرجح

المسئلة الرابعة عشرة : اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فلم يفروع ( الفرع الاول ) : قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفاً من حروفها عمداً بطلت صلاته ، أما لو تركها سهواً قال الشافعي في القديم لا تقصد صلاته ، واحتج بما روى أبو سلية بن عبد الرحمن قال : صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له : تركت القراءة ، قال : كيف كان الركوع والسجود ؟ قالوا : حسناً ، قال : فلا بأس ، قال الشافعي : فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك إجماعاً ، ورجع الشافعي عنه في الجديد ، وقال : تقصد صلاته ، لأن الدلائل المذكورة عامة في العمدة والسهو ، ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين . الاول : أن الشعبي روى أن عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة . والثاني : أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة ، قال الشافعي هذا هو الظن بعمرو .

الفرع الثاني : يجب الرعاية في ترتيب القراءة ، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الاول يحسب له الاول دون الأخير

الفرع الثالث : الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها ، وإما أن لا يحفظ شيئاً منها ، أما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الأقرب وأما الثاني — وهو أن لا يحفظ شيئاً من الفاتحة — فهنا إن حفظ شيئاً من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ ، لقوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) وإن لم يحفظ شيئاً من

فروع على  
لشرائط الفاتحة  
في الصلاة

القرآن فهنا يلزمه أن يأتي بالذكر ، وهو التكبير والتحميد ، وقال أبو حنيفة لا يلزمه شيء ، حجة الشافعي ما روى رفاعه بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام أحدكم إلى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ، ثم يكبر ، فإن كان معه شيء من القرآن فليقرأ ، وإن لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر ، بقي ههنا قسم واحد ، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئاً من القرآن ولا يحفظ أيضاً شيئاً من الأذكار العربية ، وعندى أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » المسئلة الخامسة عشرة : نقل في الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن ، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن ، وأعلم أن هذا في غاية الصعوبة ، لأننا إن قلنا إننا نقل المتواتر كان حاصلًا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالماً بذلك فأنكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وإن قلنا إننا نقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصلًا في ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال إن نقل القرآن ليس بمتواتر في الأصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة ، وههنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب

## الباب الخامس

في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

### الفصل الأول

في تفسير قوله تعالى ( الحمد لله ) وفيه وجوه : ( الأول ) ههنا ألفاظ ثلاثة : الحمد ، والمدح ، والشكر ، فتقول : الفرق بين الحمد والمدح من وجوه : ( الأول ) أن المدح قد يحصل للحي ولغير الحي ، ألا ترى أن من رأى ثلثة في غاية الحسن أو ياقوته في غاية الحسن فانه قد يمدحها ، ويستحيل أن يحمدها ، ثبت أن المدح أعم من الحمد ( الوجه الثانى ) في الفرق : أن المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده ، أما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان ( الوجه الثالث ) في الفرق : أن المدح قد يكون منها عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « احثوا التراب في وجوه المداحين » أما الحمد فانه مأثور به مطلقاً ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

تفسير  
« الحمد لله »

يحمد الناس لمحمد الله» (الوجه الرابع) : أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصاً بنوع من أنواع الفضائل ، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصاً بفضيلة معينة ، وهي فضيلة الانعام والاحسان ثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الانعام إليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل إليك

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحي ولغير الحي ، وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلاً مختاراً ، أما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختاراً ، فقوله (الحمد لله) يدل على كون هذا القائل مقراً بأن الله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضاً فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل إلى ذلك القائل ، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول . سواء أعطيتني أو لم تعطني فإنعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على ما دفع الله من البلاء والشكر على ما أعطى من النعماء

فان قيل : النعمة في الاعطاء أكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الآكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : ( الأول ) كأنه يقول أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلاهما ( الثاني ) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه ، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له أولى ( الثالث ) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلهذا قدمه

الحمد لله  
من أحد الله

الفائدة الثانية : أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال ( الحمد لله ) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : ( أحدها ) : أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده أما لما قال ( الحمد لله ) فقد أفاد ذلك أنه كان محموداً قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فهو لا سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم ( وثانيها ) : أن قولنا الحمد لله معناه أن الحمد والثناء حق لله وملسكه ، فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد ، فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقاً للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقاً للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصاً واحداً حمده ( وثالثها ) : أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكسلاً واحداً يليق به ، وأما إذا قال الحمد

لله فكانه قال من أنا حتى أحمده ؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين ، مثله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فان قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولوقلت في الجواب : بل نعمه على كل الخلائق ، فقد حمدته بأكمل المحامد ( ورابعها ) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعا مستحقا للتعظيم والاحلال ، فإذا تلفظ الانسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا ، لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنه ليس كذلك ، أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه ، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاحلال أو لم يكن ، ثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ، وظفيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب ، بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لأنه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ، ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين ( والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ) ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الحتم على قوله لا اله الا الله الفائدة الثالثة : اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة ( أحدها ) : الاختصاص اللائق كقولك للجل للفرس ( وثانيها ) : الملك كقولك الدار لزيد ( وثالثها ) : القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان ، واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فن المعلوم أنه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه ، وان حملته على الملك فعلوم أنه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغائين بحمده ، وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه يمكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته ، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه ، وبمعنى أنه هو المستول على الكل والمستعمل على الكل الفائدة الرابعة : قوله الحمد لله ثمانية أحرف ، وأبواب الجنة ثمانية ، فن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة

معنى اللام  
في ( الحمد لله )

الفائدة الخامسة : الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف ، وفيه قولان ( الأول ) انه إن كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه ، والا يحمل على الاستغراق ، صونا للكلام عن الاجمال ( والقول الثاني ) : أنه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط ، اذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وماله ، وحيث يطمأن يقال : ان ماسوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وان قلنا

بالقول الثاني كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له ، وذلك ينفي كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والاستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية ، وقال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله ؟ قلنا : ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى ، لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية في قلب ذلك المنعم والالم يقدم على ذلك الانعام ، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة ، فثبت أن المنعم في الحقيقة هو الله تعالى

الفائدة السادسة : أن قوله الحمد لله كما دل على ، أنه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه ، وبيانه من وجوه : ( الاول ) : أنه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية ( وثانيها ) : أن كل من أنعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا إما ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل ، وطالب العوض لا يكون منها ، فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يطلب الكمال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا ، فلا جرم كان مستحقا للحمد ، فثبت أنه لا يستحق الحمد الا الله تعالى ( وثالثها ) : أن كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود ، وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ، يتبع أن كل نعمة فهي من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى ، وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى ( ورابعها ) : النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها أن تكون منفعة ، والانتفاع بالشئ مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم ، وإخلاؤه المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل إلا من الله تعالى ، ( وثالثها ) : أن المنفعة لا تكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آتية من خوف الانقطاع ، وهذا الامر لا يحصل الا من الله تعالى ، إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل إلا من الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى ، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله

الفائدة السابعة : قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منما متفضلا ، وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر ، إذا عرفت هذا فنقول : وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره وبدل عليه وجوه : ( الأول ) أن نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وإذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها ،

الثاني : أن الانسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد ، والشكر ، وإذا زال عنه العوائق والحوائل ، فكل ذلك انعام من الله تعالى ، فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه ، وتلك النعم أيضا توجب الشكر ، وعلى هذا التقدير : فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها ، وذلك محال ، والموقوف على المحال محال ، فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وشكره على ما يليق به ، ( الثالث ) أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله ؛ بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك التخييل والمتصور ، وإذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه ( الرابع ) ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) أن نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد ، (وثانيها) . أن من اعتقد أن حده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد أشرك ، وهذا معنى قول الواسطي الشكر شرك ، ( وثالثها ) . أن الانسان محتاج الى انعام الله في ذاته وفي صفاته وفي أحواله ، والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين ، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد ، فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وشكره فلهذه الحقيقة لم يقل احدوا الله ، بل قال الحمد لله لانه لو قال احدوا الله فقد كلهم ما لا طاقة لهم به ، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه ، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ؛ ونقل أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم إلا بانعامك علي وهو أن توفقني لذلك الشكر ؟ فقال : يا داود لما علمت عجزك عن شكرى

فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك

الفائدة الثامنة : عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أنه قال إذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى : انظروا الى عبدى أعطيته ما لا قدر له فأعطاني ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله إذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعاً فاطعمه ، أو كان عطشاً فأرواه ، أو كان عرياناً فكساه ، أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله ، وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله ، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكنو اطباق السموات وجميع المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع الاولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سبذ كرونها الى وقت قولهم ( دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحييتهم فيها سلام و آخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ) ثم جميع هذه المحامد متناهية ، وأما المحامد التي لانهاية لها هي التي سيأتون بها أبد الأباد ودهر الدهارين : فكل هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخله تحت قول العبد ( الحمد لله رب العالمين ) فلماذا السبب قال تعالى : انظروا الى عبدى قد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فأعطاني من الشكر ما لا حد له ولا نهاية له

أقول : هنا دقيقة أخرى ، وهي أن نعم الله تعالى على العبد في الدنيا متناهية ، وقوله الحمد لله حمد غير متناه ، ومعلوم أن غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه ، فكأنه تعالى يقول : عبدى ، إذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة فالذي بقي لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ، فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية ، فلماذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي ، ثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادته لا آخر لها وخيراتها لانهاية لها

الفائدة التاسعة : لا شك أن الوجود خير من العدم ، والدليل عليه أن كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ، ولولا أن الوجود خير من العدم والالسا كان كذلك ، إذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ماسوى الله تعالى فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضلوا احسانه ، وتثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا موجود في عالم الارواح والاجسام والعلويات والسفليات إلا والله عليه نعمة ورحمة واحسان ، والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر ، فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن انعامه

واصل الى ما كل سواه ، فاذا قال العبد الحمد لله كان مغناه الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلة وسكون وحركة وعرش وكرسی وجنى وانسى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الدهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقلك وملذك وليس لا حد ملك فيها شركة ومنازعة

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول: التسبيح مقدم على التحميد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله في السبب ههنا في وقوع البداية بالتحميد ؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن ، فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقص والآفات ، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسناً الى الخلق منعماً عليهم رحياً بهم ، فالتسبيح إشارة الى كونه تعالى تاماً والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام، فهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكيمة ، وأما الوجه اللاتق بالقوانين الاصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسناً بالعباد الا اذا كان عالماً بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد ، والا اذا كان قادراً على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه ، والا اذا كان غنياً عن كل الحاجات ، اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسناً لا يتم إلا بعد كونه منزهاً عن النقص والآفات ، فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله

الفائدة الحادية عشرة : الحمد لله تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل : أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكر اعلی النعم المتقدمة ، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجديد النعم في الزمان المستقبل ، لقوله تعالى ( انن شكرتم لازيدنكم ) والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة ، والقيام بالطاعة ، ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى ، وأبواب معرفته ومحبه ، وذلك من أعظم النعم ، فهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يفتح عنك أبواب الثيران ، وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان ، فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى ، وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبء في معارج معرفة الله ، ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله ، فهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة

الفائدة الثانية عشرة : الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها ، قيل للسرى السقطي : كيف يجب الاتيان بالطاعة ؟ قال : أنا منذ ثلاثين سنة أسفغر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله ، فقيل كيف ذلك ؟ قال : وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان مناه أني فرحت

بقاء دكانى حال احتراقى دكا كين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا فى الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولى الحمد لله ، ثبت بهذا أن هذه الكلمة وإن كانت جليلة القدر إلا أنه يجب رعاية موضعها ، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة ، إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة فى نوعين : نعم الدنيا ، ونعم الدين ، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة ، وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل لإجلال هذه الكلمة من أن يذكرها فى مقابلة نعم الدنيا ، بل يجب أن لا يذكرها إلا عند الفوز بنعم الدين ، ثم نعم الدين قسمان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثانى أشرف ، ثم نعم الدنيا قسمان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هى نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثانى أشرف ، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لا تقابله بسببه

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأول فلأنه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثانى فهو قوله تعالى ( وآخر دعوانى أن الحمد لله رب العالمين ) ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد ، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فإن الإنسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير

الفائدة الرابعة عشرة : من الناس من قال : تقدير الكلام قولوا الحمد لله ، وهذا عندى ضعيف ، لأن الاضمار إنما يصار اليه ليصح الكلام ، وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذى يدل عليه وجوه : ( الأول ) : أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقاً له وملكا له ، وهذا كلام تام فى نفسه ، فلا حاجة الى الاضمار ( الثانى ) : أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقاً للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه ، لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالغير ( الثالث ) : ذكروا مسئلة فى الواقعات وهى أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعمل كذا وكذا ، لأنه يجوز أن لا يمثل أمره فيأثم ، بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ، ثم إذا كان الولد كريماً فانه يطيعه ، وإن كان عاقلاً يشافهه بالرد ، فيكون أثمه أقل ، فكذلك هنا قال الله تعالى الحمد لله فن كان مطيعاً حمده ، ومن كان عاصياً كان أثمه أقل

الفائدة الخامسة عشرة : تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله : أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه : الأول : أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى

وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الايمان، فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد، الثاني : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطن قبيح لقوله تعالى ( ويحبون أن يمحذوا بما لم يفعلوا ) الثالث : أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد أصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان أفضل النعم فوجب أن يكون الايمان من الله ، الرابع : أن قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقيم فيما بين الخلق ، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يقبح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق ، فقد تقبح أشياء من العباد ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية ، والخامس : ان عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن ، والا كانت عبثا ، وذلك في حقه محال ، والرائدة على الحسن إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون من باب التفضل : أما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين ، وأما الذي يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان ، فنقول : هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ، ويطلح صحة قولنا الحمد لله ، وتقريره أن نقول : أما أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد ، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فعل التفضل فعند الخصم أنه يستفيد بذلك من حمد لانه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد ، وإذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح ، السادس : قوله الحمد لله يدل على أنه تعالى محمود ، فنقول : استحقاق الحمد والمدح إما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته : فان كان الأول امتنع أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح ، لأن مائت لذاته امتنع ثبوته لغيره ، وامتنع أيضا أن يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم ، لأن مائت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره ، وإذا كان كذلك لم يقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه ، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شيء من الأعراض

والثواب ، وذلك يهدم أصول المعتزلة ، وأما القسم الثاني — وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتاً له لذاته — فنقول : فيلزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكلاً بغيره ، وذلك على الله محال ، أما المعتزلة فقالوا : إن قوله الحمد لله لا يتم إلا على قولنا لأن المستحق الحمد على الإطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ، ولا جور في أقضيته ، ولا ظلم في أحكامه ، وعندنا أن الله تعالى كذلك ، فكان مستحقاً لأعظم المحامد والمدائح ، أما على مذهب الجبرية لا قبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو حكمه ، ولا عبث إلا وهو صنعه ، لأنه يخالف الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها ، فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقاً للحمد ؟ وأيضاً فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الإلهية إما أن يستحقه على العبد ، أو على نفسه ، فإن كان الأول وجب كون العبد قادراً على الفعل ، وذلك يبطل القول بالجبر وإن كان الثاني كان معناه أن الله يحب عليه أن يحمده نفسه ، وذلك باطل ، قالوا : ثبت أن الذول بالحمد لله لا يصح إلا على قولنا

الفائدة السادسة عشرة : اختلفوا في أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع : من شكر النعم الناس من قال : إنه ثابت بالسمع ، لقوله تعالى (وما كنا معذنين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الإطلاق ، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبإيانه من وجوه : الأول : أن قوله الحمد لله يدل على أن هذا الحمد حقه وملكه على الإطلاق ، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع ، الثاني : أنه تعالى قال (الحمد لله رب العالمين) وقد ثبت في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف ، فهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى رباً للعالمين رحماناً رحيماً بهم "مالكا لعاقبة أمرهم في القيامة" ، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مرياً لهم رحماناً رحيماً بهم ، وإذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الأوقات سواء كان قبل مجيء النبي أو بعده

الفائدة السابعة عشرة : يجب علينا أن نبحت عن حقيقة الحمد وماهيتها فنقول : تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله ، لأن قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد ، والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون تحميد الله مغايراً لقولنا الحمد لله ، فنقول : حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ، وذلك الفعل إما أن يكون

فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح ، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفاً بصفات الكمال والجلال ، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظاً دالة على كونه موصوفاً بصفات الكمال ، وأما فعل الجوارح فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفاً بصفات الكمال والجلال ، فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم اختلفوا في هذا المقام فريقين : الفريق الأول : الذين قالوا انه لا يجوز أن يأمر الله عبده بأن يحمده ، واحتجوا عليه بوجوه : الأول : أن ذلك التحميد إما أن يكون بناء على انعام وصل إليهم ، أولاً بناء عليه ، والأول باطل ، لأن هذا يقتضي أنه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة ، وذلك يقدح في كمال الكرم ، فإن الكريم إذا أنعم لم يطلب المكافأة ، وأما الثاني فهو إلتعاب للغير ابتداء ، وذلك يوجب الظلم . الثاني : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود ، لانه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، فثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر ، فوجب أن لا يكون مشروعاً . الثالث : أن معنى الإحجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب ، فأحجب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تستغل بهذا الحمد لعاقبتك ، وهذا الحمد لا تنفع له في حق الله ، فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لأحد ، ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد ، وهذا لا يليق بالحكم الكريم .. الفريق الثاني : قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه : الأول : أنه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل ، والثاني : أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب ، واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم ، الثالث : أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أثنى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل في الحقيقة مبهوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة وحظ النفس ، وذلك مقام نازل ، والله أعلم

## الفصل الثاني

في تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد

الفائدة الأولى : اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، وإما أن يكون ممكنا لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ماسوى الله تعالى وهو العالم ،

أقسام العالم  
أنواع كل قسم

لان المتكلمين قالوا : العالم كل موجود سوى الله ، وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى ، فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بأنه عالم . اذا عرفت هذا فقول : كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزا ، وإما أن يكون صفة للتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز : فهذه أقسام ثلاثة ( القسم الأول ) التحيز ، وهو إما أن يكون قابلا للقسمه ، أولا يكون ، فإن كان قابلا للقسمه فهو الجسم ، وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد : أما الجسم فلما أن يكون من الاجسام العلوية أو من الاجسام السفلية : أما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب ، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين ، مثل العرش والكرسى وسدره المنتهى واللوح والقلم والجنة ، وأما الاجسام السفلية فهي إما بسيطة أو مركبة : أما البسيطة فهي العناصر الاربعة : واحدها : كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجلال والبلاد المعمرة ، وثانيها : كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الأبحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيه من الأودية العظيمة التي لا يعلم عددها إلا الله تعالى ، وثالثها : كرة الهواء ، ورابعها : كرة النار . وأما الاجسام المركبة فهي النبات ، والمعادن ، والحيوان ، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها : وأما القسم الثاني — وهو الممكن الذي يكون صفة للتحيزات — فهي الاعراض ، والمتكلمون ذكر واما يقرب من أربعين جنسا من أجناس الاعراض . أما الثالث — وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للتحيز — فهو الارواح ، وهي إما سفلية ، وإما علوية : أما السفلية فهي إما خيرة ، وهم صالحو الجن ، وإما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين . والارواح العلوية إما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية ، وإما غير متعلقة بالاجسام وهي الارواح المطهرة المقدسة ، فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ، ولو أن الانسان كتب ألف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام ، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا في وجوده الى إيجاد الواجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن حال بقاءه لا يستغنى عن المبتقى ، والله تعالى إله العالمين من حيث انه هو الذي أخرجها من العدم الى الوجود ، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذي يبقيا حال دوامها واستقرارها . واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين ، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الاقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين

الفائدة الثانية : المربى على قسمين أحدهما : أن يربى شيئا ليربح عليه المربى ، والثاني : أن يربى ليربح المربى ، وتربية كل الخلق على القسم الأول ، لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثوابا أو ثناء ، والقسم الثاني هو الحق سبحانه ، كما قال : خلقتكم لتربحوا على لا الأربح عليكم فهو تعالى يربى ويحسن ، وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره ، ويأتيه من وجوه : الأول : ما ذكرناه أنه تعالى يربى عبده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم ، الثاني : أن غيره إذا ربى فيقدر تلك التربية يظهر التقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى . تعالى عن التقصان والضرر ، كما قال تعالى (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) : الثالث : أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبفضه وحرمه ومنعه ، والحق تعالى بخلاف ذلك ، كما قال عليه الصلاة والسلام : ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ، الرابع : أن غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط ، أما الحق تعالى فانه يعطي قبل السؤال ، ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنيئا في رحم الام ، وحال ما كنت جاهلا غير عاقل ، لا تحسن أن تسأل منه ووقاك وأحسن اليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية ، الخامس : أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت ، والحق تعالى لا ينقطع إحسانه البتة . السادس : أن غيره من المحسنين يختص إحسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته وإحسانه الى الكل كما قال (ورحمتي وسعت كل شيء) ثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق أجمعين ، فلماذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين

الفائدة الثالثة : ان الذي يحمده ويمدح ويعظم في الدنيا إنما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة : إما لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته متزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك ، وإما لكونه محسنا اليك ومنحا عليك ، وإما لأنك ترجو وصول إحسانه اليك في المستقبل من الزمان ، وإما لأجل أنك تكون خائفا من قهره وقدرته وكال سطوته ، فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم ، فكأنه سبحانه وتعالى يقول : ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتي فأحدوني فاني إله العالمين ، وهو المراد من قوله الحمد لله ، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين ، وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم ، وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين

الفائدة الرابعة : وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أمثلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت علة أولا ، ثم مضغة ثانيا ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاورتار والاوردة والشرايين ، ثم اتصل البعض ببعض ، ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى ، فحصلت القوة الباصرة في العين ، والسماعة في الأذن ، والناطقة في اللسان ، فسيحان من أسمع بعظم ، وبصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثاني : أن الحبة الواحدة إذا وقعت في الأرض فاذا وصلت نداوة الأرض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء . من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها ، مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب : أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة ، وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الأرض ، وهو عروق الشجرة ، فأما الجزء الصاعد فيعد صعوده يحصل له ساق ، ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولا ، ثم الثمار ثانيا ، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهي الى أطرافها ، وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة ، ومع غاية لطافتها فانها تنفوس في الأرض الصلبة الخشنة ، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها ، والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والاشربة والأدوية ، كما قال تعالى ( انا صينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا - الآيات ) . المثال الثالث : أنه وضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا لحصول مصالح العباد ، فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للعاش والحركة ( هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق .. وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ) وقرأ قوله ( ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا - الى آخر الآية ) واعلم أنك إذا تأملت في عجائب أحوال المعادن والنبات والحجر والآتار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ، ودلائل رحمته لا تحصى ظاهرة ، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله الحمد لله رب العالمين

الفائدة الخامسة : أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ، ثم أضاف نفسه الى العالمين

والتقدير: إني أحب الحمد فنسبته الى نفسي بكونه ملكا لي ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ربا للعالمين ، ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها ، وذلك يدل على أن كونه ربا للعالمين أكمل الصفات ، والأمر كذلك ؛ لأن أكمل المراتب أن يكون تاما ، وفوق التمام ، فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام ، وقوله رب العالمين معناه أن وجود كل ما سواه فاقض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام

الفائدة السادسة : أنه يملك عبادا غيرك كما قال ( وما يعلم جنود ربك إلا هو ) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يربيك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخضعه كأن لك ربا غيره ، فإحسن هذه التربية أليس أنه يحفظك في النهار عن الآفات من غير عوض ، وبالليل عن المخافات من غير عوض ؟ ؟ واعلم أن الحراس يحرسون الملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ، ويصونه من المخافات ؛ بعد ان كان قد زج أول الليل في أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات ، فما أكبر هذه التربية وما أحسنها ، أليس من التربية أنه صلى الله عليه وسلم قال : الأذى ببيان الرب ، ملعون من هدم ببيان الرب ؛ فلهذا المعنى قال تعالى ( قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن ) ما ذاك إلا الملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والأبصار ، والمطلع على الضائير والأسرار

الفائدة السابعة : قالت القدريه : إنما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا إليهم دافعا للبضار عنهم ، أما إذا خلق الكافر في الكافر ثم يعذبه عليه ، ويأمر بالايمن ثم يمنعه منه ؛ لم يكن ربا ولا مربيا ، بل كان ضارا ومؤذيا ، وقالت الجبرية: إنما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فاقضة من رحمته ، ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين إليهم محسنا بخلق الايمان فيهم

الفائدة الثامنة : قولنا الله أشرف من قولنا رب على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير أسماء الله تعالى ، ثم ان الداعي في أكثر الأمر يقول : يارب ، يارب ، والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة في تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها

## الفصل الثالث

في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المزمع بما لا يتصور صدور جنسه من العباد، والرحيم : هو المزمع بما يتصور جنسه من العباد . حكى عن إبراهيم بن آدم أنه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة ، فنزل غراب وسلب رغيفا ، فاتبته تعجبا ، فنزل في بعض التلال ، وإذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالتق الغراب ذلك الرغيف على وجهه . وروى عن ذى النون أنه قال : كنت في البيت إذ وقعت ولولة في قلبي ، وصرت بحيث ما ملكت نفسي ، فخرجت من البيت وانتهيت إلى شط النيل ، فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل إلى طرف النيل ، فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادي ، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخذ الضفدع يسبح ويذهب ، فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع إلى الطرف الآخر من النيل ، ونزل العقرب من ظهره ، وأخذ يعدو فتبعته ، فرأيت شابا نائما تحت شجرة ، ورأيت أفعى يقصده فلما قربت الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب إلى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه ، والأفعى أيضا لدغ العقرب ، فسانا معا ، وسلم ذلك الإنسان منهما . ويحكى أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر ، والغراب يفر منه ولا يقوم بتريته ، ثم إن البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت ، فإذا وصلت البعوض إليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ، ولا يزال على هذه الحال إلى أن يقوى وينبت ريشه ويغنى لحمه تحت ريشه ، فعند ذلك تعود أمه إليه ، ولهذا السبب جلع في أدعية العرب : إرازق النعاب في عشه ، فظهر بهذه الأمثلة أن فضل الله عام ، وإحسانه شامل ، ورحمته واسعة

واعلم أن الحوادث على قسمين : منه ما يظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك ، بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ، ومنه ما يظن في الظاهر أنه عذاب ونقمة ، مع أنه يكون في الحقيقة فضلا وإحسانا ورحمة : أما القسم الأول : فالوالد إذا أحمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم ، فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة . وأما القسم الثاني كالوالد إذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم فهذا في الظاهر نقمة ، وفي الحقيقة رحمة ، وكذلك

الانسان إذا وقع في يده الأكلة فإذا قطعت تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب ، وفي الباطن راحة ورحمة ، فالألم يغتر بالظواهر ، والعاقلة ينظر في السرائر

إذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية وألم ومشقة فهو وإن كان عذابا والمسا في الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة في الحقيقة ، وتحقيقه ما قيل في الحكمة : إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى ( إن أحسستم أحسستم لأنفسكم ) والمقصود من خلق النار صرف الإشرار الى أعمال الأبرار ، وجذبها من دار القرار الى دار القرار ، كما قال تعالى ( ففروا الى الله ) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والحضر عليهما السلام ، فإن موسى كان يبني الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارمة الجدار المسائل ، وأما الحضر فانه كان يبني أحكامه على الحقائق والأسرار فقال ( أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ، فأردنا أن يبدلهما رهبا خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك ) فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذي يبني أمره على الحقائق لا على الظاهر ، فإذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم أن تحته أسرار خفية وحكما بالغة ، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك ، وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطلق عليه وعلى غيره

فان قيل : فبلى هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب : لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير ، حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال : جئتكم لهم يسير فقال : اطلب اللهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى ية قول : لو اقتصر على ذكر الرحمن لاحتمشت عني ولتعذرت عليك سؤال الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ، فاطلب مني شراك فذلك وما ع قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « يا موسى سلني عن ملح قدرك وعلف شاتك »

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيا ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال ( ورحمة منا وكان أمرا مقضيا ) فذلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ

الكفار الفجار ، ثم انا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم ، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ( ومرة في قوله ( الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ) فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار ؟

الفائدة الرابعة : أنه تعالى رحمن لأنه يخلق مالا يقدر العبد عليه ، رحيم لأنه يفعل مالا يقدر العبد على جنسه ، فكانه تعالى يقول : أنا رحمن لأنك تسلم الى نقطة مفترقة فاسلمها اليك صورة حسنة ، كما قال تعالى ( وصوركم فأحسن صوركم ) وأنا رحيم لأنك تسلم الى طاعة نافذة فأسلم اليك جنة خالصة

الفائدة الخامسة : يرى أن فتى قريت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إله إلا الله فاترا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به ، فقام ودخل عليه ، وجعل يمرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أما كان يصلي ؟ أما كان يصوم ؟ أما كان يزكي ؟ فقالوا : بلى ، فقال هل علق والدیه ؟ فقالوا بلى ، فقال عليه السلام : هاتوا بامة ، فجاءت وهي عجوز عوراء فقال عليه السلام : هلا عفوت عنه ، فقالت : لا أعفو لأنه لطعن ففقا عيني ، فقال عليه السلام : هاتوا بالحطب والنار ، فقالت وما تصنع بالنار ؟ فقال عليه السلام : أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك ، فقالت عفوت عفوت ، النار حملته تسعة أشهر ؟ النار أَرْضَعَتْهُ سَئِينَ ؟ فإِنَّ رَحْمَةَ الْإِامِ ؟ فتند ذلك انطلق لسانه ، وذكر أشهد أن لا إله إلا الله ، والنكتة أنها كانت رحيمة وما كانت رحمانه فلجل ذلك القدر القليل من الرحمة ماجوزت الاحراق بالنار ، فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عبده مع عنايته بعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا إله إلا الله سبعين سنة بالنار ؟

الفائدة السادسة : لقد اشتهر أن النبي عليه السلام لما كسرت رباعيته قال : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون ، فظهر أنه يوم القيامة يقول : أمي ، أمي ، فهذا كرم عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة ، وإنما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) فإذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم ؟ وأيضا روى أنه عليه السلام قال : اللهم اجعل حساب أمي على يدي ، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل أنه كان مديونا بدرهمين ، وأخرج عائشة

عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهى قوله (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تكفى فى اصلاح عالم المخلوقات ، فذرى وعيىدى واتركى وأمنتك فاقى أنا الرحمن الرحيم ، فرحمى لانهاء لها ، ومعصيتهم متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى بصير قانيسا ، فلا جرم معاصى جميع الخلق تفى فى بحار رحمتى ، لأنى أنا الرحمن الرحيم

الفائدة السابعة : قالت القدريه : كيف يكون رحمانا رحيمنا من خلق الخلق للنار ولعذاب الابد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من يخاف الكفر فى الكافر ويعذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيمنا من أمر بالايان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله ، والله أعلم

## الفصل الرابع

فى تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد

الفائدة الاولى : قوله مالك يوم الدين ، أى : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقريره أنه لابد من الفرق بين المحسن والمسيء ، والمطيع والعاصى ، والموافق والمخالف ، وذلك لا يظهر الا فى يوم الجزاء كما قال تعالى ( ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى ) وقال تعالى ( أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ) وقال ( ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ) واعلم أن من سلط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للظلمين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الانتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الآخرة بعد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) وقوله (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره — الآية) روى أنه يحامى برجل يوم القيامة فينظر فى أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتيه النداء ، يا فلان ادخل الجنة بمملك ، فيقول : إلهى ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : ألسنت لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك «الله» ثم غلبك النوم فى الحال فتسيت

تفسير  
(مالك يوم  
الدين)

ذلك ، أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فما نسيت ذلك ، وأيضا يؤق برجل وتوزن حسناته وسبائنه فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لا إله إلا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره

واعلم أن الواجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فبيناهما على المسامحة لأنه تعالى غنى عن العالمين ، وأما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز عنها

روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطلبه به ، فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة ، فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نفسه ووقعت على حائط دار المجوسى فتحير أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسى ، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط ، فدى الباب فخر جت الجارية فقال لها : قولى لمولايك أن أبا حنيفة بالباب ، فخرج اليه وظن أنه يطلبه بالمال ، فأخذ يعتذر ، فقال أبو حنيفة رضى الله عنه ، ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسى : فأنا أبدأ بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والتكتة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر الى الإيمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى

الفائدة الثانية : تختلف القراء فى هذه الكلمة : فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ، ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ ملك وجوه : الأول : أن فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوبا ، الثانى : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المسالك الحق ليوم الدين فليس الا الله ، الثالث : المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى ، الرابع : ان الملك ملك للرعية ، والمالك مال للعبيد ، والعبد أدون حالا من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك ، الخامس : ان الرعية يمكنهم لإخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم ، أما المملوك لا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه ، فثبت أن القهر فى المالكية أكمل منه فى الملكية ، السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

وكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، ولا يجب على الرعية خدمة المالك ، أما المملوك فإنه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بأذن مولاه ، حتى إنه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة وإذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا ، وإن نوى مولاه الإقامة صار هو مقبلا ، فعلنا أن الانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية ، فهذه هي الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك

وحجة من قال ان الملك أولى من المالك وجوه : الأول : أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون إلا أعظم الناس وأعلام فكان الملك أشرف من المالك الثاني : أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى ( قل أعوذ برب الناس ملك الناس ) لفظ الملك فيه متعين ، ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك والالم يتعين ، الثالث : الملك أولى لأنه أقصر ، والظاهر أنه يدرك من الزمان ما تذكر فيه هذه الكلمة بتأملها ، بخلاف المالك فإنها أطول ، فاحتمل أن لا يحد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة ، هكذا نقل عن أبي عمرو ، وأجاب الكسائي بأن قال : إني أشرح في ذكر هذه الكلمة فإن لم أبلغها فقد بلغت ما عزمت عليها ، نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في أيام رمضان لا يجزيه ، لأنه في هذا اليوم مشغول بصوم هذا اليوم ، فإذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للأمل ، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فإنه يجزيه ، لأنه وإن كان ذلك تطويلا للأمل إلا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ، ويجوز أن يموت في تلك الليلة ، فيقول : ان لم أبلغ إلى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم ، كذا هنا يشرح في ذكر قوله مالك فإن ممها فذاك وإن لم يقدر على أتمها كان عازما على الاتمام وهو المراد

ثم نقول : انه يتفرع على كونه ملكا أحكام ، وعلى كونه مالكا أحكام أخر  
أما الأحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه : الأول : أن السياسات على أربعة أقسام سياسة الملك ؛ وسياسة الملوك ، وسياسة الملائكة ، وسياسة ملك الملوك : فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك ؛ لأنه لو اجتمع عالم من المائتين فأنهم لا يقاومون ملكا واحدا ، ألا ترى أن السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبي حنيفة وأجمعوا على أن الملك يملك إقامة الحدود على الناس ، وأما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك ؛ لأن عالمنا من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد ، وأما سياسة ملك الملوك فأنها فوق سياسات الملائكة ، ألا ترى إلى قوله تعالى ( يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا

من أذن له الرحمن وقال صوباً) وقوله (تعالى من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) وقال فى صفة الملائكة (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) فإياها الملوك لا تغفروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين وإياها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين ١.

الحكم الثانى : من أحكام كونه تعالى ملكاً أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشئ انتقص ملكهم ، وقلت خزائنتهم ، أما الحق سبحانه وتعالى فملك لا ينتقص بالعطاء والاحسان ، بل يزداد ، بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولداً واحداً لم يتوجه حكمه إلا على ذلك الولد الواحد ، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازماً على الكل ، ثبت أنه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكاً ، الحكم الثالث : من أحكام كونه ملكاً كمال الرحمة ، والدليل عليه آيات : إحداهما : ما ذكر فى هذه السورة من كونه رباً رحماً رحيماً وثانيها : قوله تعالى ( هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم ) ثم قال بعده ( هو الله الذى لا إله إلا هو الملك ) ثم ذكر بعده كونه قدوساً عن الظلم والجور ، ثم ذكر بعده كونه سلاماً ، وهو الذى سلم عباده من ظلمه وجوره ، ثم ذكر بعده كونه مؤمناً ، وهو الذى يؤمن عبده عن جورهِ وظلمهِ ، ثبت أن كونه ملكاً لا يتم إلا مع كمال الرحمة ، وثالثها قوله تعالى ( الملك يومئذ الحق للرحمن ) لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحماً ، يعنى إن كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهر ، فكونه رحماً يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ، ورابعها : قوله تعالى ( قل أعوذ برب الناس ملك الناس ) فذكر أولاً كونه رباً للناس ثم أردفه بكونه ملكاً للناس ، وهذه الآيات دالة على أن الملك لا يحسن ولا يكلل إلا مع الاحسان والرحمة ، فإياها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى . الحكم الرابع : للملك أنه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع المخرج والمخرج فى العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق ، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك المجازى تنفضى آخر الأمر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها فى زوال المصالح وحصول المفسدات وتعام تقريره أنه تعالى بين أن الكفر سبب لحراب العالم ، قال تعالى ( تكاد السموات ينفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولداً ) وبين أن طاعته سبب للمصالح قال تعالى ( وأمر أهلك بالصلاة

واضطرب عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى ) في أيها الرعية كونوا مطيعين للملوككم ، ويا أيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم . الحكم الخامس : أنه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كآل عدله فقال ( وما ربك بظلام للعبيد ) ثم بين كيفية العدل فقال ( ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ) فظهر بهذا أن كونه ملكا حقا ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل ، فإن كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا ، وإلا كان ملكا باطلا فإن كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وإن كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم

يروى أن أنوشروان خرج الى الصيد يوما ، وأوغل في الركض ، وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ، ووصل إلى بستان ، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبي حضر في ذلك البستان : أعطني رمانة واحدة ، فأعطاه رمانة فتشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه ، وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن يأخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي : أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفتا مؤذيا ، فقال : أيها الصبي لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد عزم على الظلم ، فلا تجلس ثم ظله صار الرمان هكذا ، فتاب أنوشروان في قلبه عن ذلك الظلم ، وقال لذلك الصبي : أعطني رمانة أخرى ، فأعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الأولى ، فقال للصبي : لم بدلت هذه الحالة ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد تاب عن ظله ، فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لأحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم ، فلا جرم بقى اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل ، حتى إن من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ولدت في زمن الملك العادل

أما الأحكام المفردة على كونه مالكا فهي أربعة : الحكم الأول : قراءة المالك أرحمى من قراءة الملك ؛ لأن أقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الإنسان منه رأسا برأس ، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتزينة فكانه تعالى يقول : أنا مالكم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم . الحكم الثاني : الملك وإن كان أغنى من المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات ، بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل ، فلهاذا السبب قال الكسائي : اقرأ مالك

يوم الدين ؛ لأن هذه القرآني على الفضل الكثير والرحمة الواسعة . الحكم الثالث : أن الملك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوى البدن صحيح المزاج ، أما من كان مريضاً فإنه يرده ولا يطيعه شيئاً من الواجب ، أما المالك إذا كان له عبد فإن مرض عالجوه وان ضعف أعانه وإن وقع في بلاد خصمه ، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للبدنين والمساكين . الحكم الرابع : الملك له هبة وسياسة ، والملك له رافة ورحمة ، واحتياجنا الى الرافة والرحمة أشد من احتياجنا الى الهبة والسياسة

الفائدة الثالثة : الملك عبارة عن القدرة ، فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة ، وهنا بحث : وهو أنه تعالى اما أن يكون ملكا للموجودات أو للعدومات ، والأول باطل ؟ لأن إيجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالاعداد ، وعلى هذا التقرير فلا مالكا الا للعدم ، والثاني باطل أيضا ؛ لأنه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على عدمه ويزارم أن يقال : إنه ليس لله في الموجودات ملكية ولا ملك وهذا بعيد

والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات ، وملكها ، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى عدم ، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة الى صفة ، وهذه القدرة ليست الا لله تعالى ، فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى ، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول : إنه الملك ليوم الدين ، وذلك لأن القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله ، والعلم بتلك الأجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس الا لله ، فإذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ، ثبت أنه لا مالكا ليوم الدين الا الله ، وتتمام الكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر

فان قيل : إن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا اذا كان المملوك موجودا ، والقيامة غير موجودة في الحال ، فلا يكون الله مالكا ليوم الدين ، بل الواجب أن يقال : مالكا « يوم الدين » بدليل أنه لو قال : أنا قاتل زيد ، فهذا إقرار ، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتثنية كانت تهديدا ووعدا

قلنا : الحق ما ذكرتم ، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال في الحكمة جعل وجود القيامة كالامر القائم في الحال الحاصل في الحال ، وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال

الفائدة الرابعة : أنه تعالى ذكر في هذه السورة من أسماء نفسه خمسة : الله ، والرب ، والرحمن

والرحيم ، والمالك . والسبب فيه كأنه يقول : خلقتك أولاً فأنا إله ، ثم ربيتك بوجه النعم فأنا رب ، ثم عصيت فسترت عليك فأنا رحن ؛ ثم تبت فغفرت لك فأنا رحيم ، ثم لا بد من إيصال الجزاء إليك فأنا مالك يوم الدين

فان قيل : إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة ، وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الأسماء الثلاثة فما الحكمة قلنا : التقدير كأنه قيل : اذكر أنى الله ورب مرة واحدة ، واذكر أنى رحن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ، ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال : لا تغتروا بذلك فأنى مالك يوم الدين ، ونظايره قوله تعالى ( غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول )

الفائدة الخامسة : قالت القدريّة : إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء ؛ لأن ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث ، وعقابه على ما لم يعمله ظلم ، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين ، وقالت الجبرية : لولم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولأعمالهم ؛ هلينا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

## الفصل الخامس

في تفسير قوله إياك نعبد ، وإياك نستعين وفيه فوائد

الفائدة الأولى : العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير ، وهو مأخوذ من قولهم : طريق معبد ، أى مذل ، واعلم أن قولك إياك نعبد معناه لأعبد أحدا سواك ، الذى يدل على هذا المحصر وجوه : الاول : أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم ، وهى لا تلحق إلا بمن صدر عنه غاية الانعام ، وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد المكتنة من الانتفاع وخلق المنتفع به ، فالمرتبة الأولى — وهى الحياة التى تفيد المكتنة من الانتفاع — والى الإشارة بقوله تعالى ( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ) وقوله ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم — الآية ) والمرتبة الثانية — وهى خلق المنتفع به — والى الإشارة بقوله تعالى ( هو الذى خلق لكم فى الأرض جيعا ) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

معنى قوله  
( إياك نعبد  
وإياك نستعين )

تنظم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة لاجرم أتبعه بقوله (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) ثبت بما ذكرنا أن كل النعم حاصل بإيجاد الله تعالى ، فوجب أن لا تحسن العبادة الا لله تعالى ، فهذا المعنى قال إياك نعبد ، فان قوله إياك نعبد يفيد الحصر : الوجه الثاني : في دلائل هذا الحصر والتعيين : وذلك لانه تعالى سمي نفسه ههنا بخمسة أسماء : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وللعبد أحوال ثلاثة الماضي والحاضر ، والمستقبل : أما الماضي فقد كان معدوما معضا كما قال تعالى ( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ) وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ) وكان جاهلا فعمله الله تعالى كما قال ( والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ) والعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لاجل أن الله تعالى كان قديما أزليا ، فبقدرته الأزلية وعله الازلى أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو الله لهذا المعنى ، وأما الحال الحاضرة للعبد لحاجته شديدة لانه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم ، أما لما دخل في الوجود انتفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات ، فقال الله تعالى : أنا إله لاجل أنى أخرجتك من العدم الى الوجود ، أما بعد أن صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك إلى فأنا رب رحمن رحيم ، وأما الحال المستقبلية للعبد فهي حال ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين ، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا يتم ولا يكمل الا بالله وفضله وإحسانه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن لا يشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى ، فلا جرم قال العبد إياك نعبد وإياك نستعين على سبيل الحصر ( الوجه الثالث : في دليل هذا الحصر ، وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حلما ، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه ؛ لانه لا أثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه ، ثبت أن العلم يكون الاله تعالى معبودا للخلق أمر يقينى ، وأما كون غيره معبودا للخلق فهو أمر مشكوك فيه ، والاخذ باليقين أولى من الاخذ بالشك ، فوجب طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم وعلى هذا لا معبود الا الله تعالى فلهذا المعنى قال إياك نعبد وإياك نستعين : الوجه الرابع : أن العبودية خلة ومهانة الا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهلاً وأمرأه، وما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكل من علم غيره وجوده أفضل من جود غيره، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين (الوجه الخامس: أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير، والشئ ما لم يكن غنيا في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى، فستحق العبادات هو الله تعالى، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين، الوجه السادس: استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة، وأرضا بلا دعامة، ويسير الشمس والقمر، ويسكن القطيين، ويخرج من السحاب نارة النار وهو البرق، وتارة الهواء وهي الريح، وتارة الماء وهو المطر، وأما في الأرض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر: وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجرد، ثم جعل في الأرض أجساما مقيمة لا تسافر وهي الجبال، وأجساما مسافرة لا تقيم وهي الأنهار، وخسف بقارون فجعل الأرض فوقه، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته، وجعل الماء نارا على قوم فرعون أغرقوا فأدخلوا نارا، وجعل النار بردا وسلاما على إبراهيم، ورفع موسى فوق الطور، وقال له (اخلع نعليك) ورفع الطور، على موسى وقومه (ورفعنا فوقكم الطور) وغرق الدنيا من التنوير اليابسة لقوله (وفار التنور) وجعل البحر ييسر لموسى عليه السلام، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة بينه وبين غيره من المجدات أو النبات أو الحيوان أو الانسان أو الفلك أو الملك، فإن التسوية بين الناقص والكامل والحسيس والنفيس تدل على الجمل والسفه

الفائدة الثانية: قوله إياك نعبد يدل على أنه لا معبود الا الله، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله الا الله، فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم أن المشركين طوائف: وذلك لأن كل من أثبت شريكا لله فذلك الشريك إما أن يكون جنسا وإما أن لا يكون، أما الذين أثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك إما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الاجسام العلوية، أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم إما أن يكون مركبا أو بسيطا، أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أو من الانسان، أما الذين أثبتوا شركاء من الاجسام الممعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام إما من الاحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها، وأما الذين

أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لانفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لانفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين ، وأما الذين أثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم أيضا طوائف : الطائفة الاولى : الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة ، وهؤلاء هم المانوية والتيرية : والطائفة الثانية هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل إقليم روح معين من الارواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون لتلك الارواح صوراً وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة والطائفة الثالثة : الذين قالوا للعالم إلهان : أحدهما خير ، والآخر شرير ، وقالوا : مدبر هذا العالم هو الله تعالى وإبليس ، وهما أخوان ، فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من إبليس إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : كل من أثبت لله شريكاً فإنه لا بد وأن يكون مقدماً على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طلباً لنفعه أو هرباً من ضرره ، وأما الذين اصرروا على اتوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم في الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا إلا الله ولم يستعينوا إلا بالله ؛ فلماذا قالوا اياك نعبدواياك نستعين ، فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وقد دللنا على أن قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لأن قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملاً متمماً لغيره ، والشئ لا يكون مكملاً متمماً لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاماً كاملاً في ذاته ، فثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ، ولما قال الحمد لله فثبت جميع أنواع الحمد ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الحسن وهي التي لأجلها تتم مصالح العبد في الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله إياك نعبد ، وقد دللنا على أنه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله

ولياك نستعين ، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا بأعائه وتوفيقه وإحسانه ، وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، ثبت أن سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر ، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للراتب المحسن المذكورة في ذلك الذكر

الفائدة الثالثة : قال إياك نعبد ، تقدم قوله إياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك ، وفيه وجوه أحدها : أنه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق . فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا . يحكي أن واحدا من المصارعين الاستاذين صارح رستايقا جلفا فصرع الرستاق ذلك الاستاذ مرارا فقبل للرستاق : انه فلان الاستاذ ، فانصرع في الحال منه ، وما ذلك إلا لاحتماسه منه ، فكذا هنا : عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمزج بالغفلة : وثانيها : أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذا ذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكر في تحضر في قلبك معرفتي ، فاذا ذكرت جلال وعظمي وعزتي وعلتي أنى مولاك وأنتك عبادي سهلت عليك تلك العبادات ، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيد قوة وشدة ، فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله إياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ، ومثال آخر وهو أن العاشق الذي يضرب لأجل معشوقه في حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب ، فكذا هنا : إذا شاهد جمال إياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وثالثها : قال الله تعالى ( ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ) فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله إياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات . ورابعها : أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن ، فيحتمل أن إبليس يقول هذه العبادة للاصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر ، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبدك كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى ، فكان هذا أبلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك . وخامسها : وهو أن التقديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته ، فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الأذكار ؛ فلهذا السبب قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق . وسادسها : قال بعض المحققين : من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى

النعمة كان نظره في وقت البلاء الى المبلى لا الى البلاء ، وحيث كان غرقا في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه ، وكل من كان كذلك كان أبدا في أعلى مراتب السعادات ، أما من كان نظره في وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم كان نظره في وقت البلاء الى البلاء لا الى المبلى فكان غرقا في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله ، فكان أبدا في الشقاوة ، لأن في وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان في العذاب وفي وقت فوات النعمة كان مبتلى بالحزى والنكال فكان في محض السلاسل والاعلال ، ولهذا التحقيق قال لامة موسى : اذكروا نعمتى والنعمة فكان في محض السلاسل والاعلال ، ولهذا التحقيق قال لامة موسى : اذكروا نعمتى وقال لامة محمد عليه السلام : اذكرونى أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا في مشاهدة نور جلال إياك ، ومتى كان الأمر كذلك كان في وقت أداء العبادة مستغرقا في عين الفردوس ، كما قال تعالى : لا يزال العبد يتقرب الى النوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا : وسابعا : لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره ، لأنه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين ، أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله . وثامنا : أن هذه النون نون العظمة ، فكانه قيل له متى كنت عارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت في ألف ألف من العبيد ، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل أن كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والآخرة . وتاسعا : لو قال إياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه أنى أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه أنى واحد من عبيدك ، فالاول تكبير ، والثاني تواضع ، ومن تواضع لله رفعه الله ، ومن تكبر وضعه الله

فان قال قائل : جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله فالجواب أن قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فإذا قلت لله فقد تنقيد الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر والنسبة أن الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الأمر كما جاز لله ، لا جرم حسن تقدم الحمد أمامها فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون في قوله نعبد إما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والاول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثاني باطل لان عند أداء العبادة للاتى بالانسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه ، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة : فالوجه الأول : أن المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على أن الأولى بالإنسان أن يؤدي الصلاة بالجماعة ، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة في موضعها ، ويدل عليه قوله عليه السلام : التكبير الأولى في صلاة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ، ثم نقول: إن الإنسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه أناس فكانه تعالى يقول : هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا ينبغي ثوابها بأن يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فإذا كان هذا الثواب لا ينبغي بذلك فكيف ينبغي بإيذاء المسلم وكيف ينبغي بالقيمة والقيمة والسعاية

الوجه الثاني : أن الرجل إذا كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد ، والمراد منه ذلك الجمع ، وإن كان يصلي وحده كان المراد أني أعبدك والملائكة معي في العبادة ، فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله

الوجه الثالث : أن المؤمنين أخوة فلو قال إياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره ، أما لما قال إياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكانه سعى في إصلاح مهمات سائر المؤمنين ، وإذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته

الوجه الرابع : كأنه تعالى قال للعبد لما أئنت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت إلينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا ، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك وحدك ، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين قل إياك نعبد وإياك نستعين

الوجه الخامس : كأن العبد يقول : الهى ما بلغت عبادتى إلى حيث أستحق أن أذكرها وحدها ، لأنها مزوجة بجهات التقصير ، ولكنى أخطأها بعبادات جميع العابدين ، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول إياك نعبد

وهنا مسألة شرعية ، وهى أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فاشترى إما أن يقبل الكل ، أو لا يقبل واحدا منها ، وليس له أن يقبل البعض دون البعض في تلك الصفقة فكذا هنا إذا قال العبد إياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين ، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض ، فاما أن يرد الكل وهو غير

جائز لأن قوله إياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والاولياء ، وإما أن يقبل الكل ، وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كأن العبد يقول : إلهي ا لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لأني لست بوحيد في هذه العبادة قبل نعن كثير من فان لم أستحق الاجابة والقبول فأتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبني

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طالب له الاشتغال بها ، ونقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الأول أن الكمال محبوب بالذات ، وأكل أحوال الانسان وأقوامها في كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله ، فانه يستنير قلبه بنور الالهية ، ويشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ، وتتجمل أعضاؤه بحمال خدمة الله ، وهذه الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية ، فاذا كان حصول هذه الاحوال أعظم السعادات الانسانية في الحال ، وهي موجبة أيضا لا كمال السعادات في الزمان المستقبل ، فنوقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها في قلبه . الثاني : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (انا عرضنا الامانة على السموات - الآية ) وأداء الامانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها ) وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ، ولأن أداء الامانة من أحد الجانبين سبب لأداء الامانة من الجانب الثاني . قال بعض الصحابة : رأيت أعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ، فتمعجنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : إلهي أدبت أمانتك فأين أمانتي ؟ قال الراوى فزدنا تعجبا ، فلم يمكح حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه ، والنكتة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته ، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في العلوات

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة . يحكى عن أبي حنيفة أن حبة سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة في الصلاة ولم يشعر بها ، ووقعت الآكلة في بعض أعضاء عروة بن الزبير ، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو ، فلما شرع في الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع ، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان حين يشرع في الصلاة كانوا يسمعون من صدره ، أزيزا كأزيز المرجل ، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى ( فلما رأيته أكبرنه وقطنن أيديهن ) فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فاذا جاز هذا في حق البشر فلا ن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ، ولأن من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازى فلا ن يجوز في حق خالق العالم أولى

ثم قال أهل التحقيق : العبادة لها ثلاث درجات : الدرجة الأولى : أن يعبد الله طمعا في الثواب أو هربا من العقاب ، وهذا هو المسمى بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا ، لأن معبوده في الحقيقة هو ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلة الى نيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا والدرجة الثانية : أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته ، أو يتشرف بقبول تكليفه ، أو يتشرف بالانتساب اليه ، وهذه الدرجة أعلى من الاولى ، إلا أنها أيضا ليست كاملة ، لأن المقصود بالذات غير الله

والدرجة الثالثة : أن يعبد الله لكونه إلها وخالقا ، ولكونه عبدا له ، والالهية توجب الهيبة والعزة ، والعبودية توجب الخضوع والذلة ، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات ، وهذا هو المسمى بالعبودية ، واليه الاشارة بقول المصلي في أول الصلاة أصلي لله ، فانه لو قال أصلي لثواب الله ، أو للهرب من عقابه فسدت صلاته

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ، ويدل عليه آيات : الاولى : قوله تعالى في آخر سورة الحجر ( ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ) والاستدلال بهامن وجهين : أحدهما : أنه قال ( واعبد ربك حتى يأتيك اليقين ) فأمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات ، وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال ( ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون ) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسبيح - وهو قوله فسبح - والتحميد - وهو قوله بحمد ربك - والسجود - وهو قوله وكن من الساجدين - والعبادة - وهي قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين - وهذا يدل على أن العبادة تزيد ضيق القلب ، وتقيد انشراح الصدر ، وما ذاك إلا لأن العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القلب

الآية الثانية في شرف العبودية : قوله تعالى ( سبحان الذي أسرى بعبده ليلا ) ولولا ان العبودية أشرف المقامات ، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج ، ومنهم من قال : العبودية أشرف من الرسالة ، لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق ، وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق ، وأيضا بسبب العبودية ينزل عن التصرفات ، وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات ، واللاتق بالعبد الانزال عن التصرفات ، وأيضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته ، والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة ، وشتان ما بينهما

الآية الثالثة في شرف العبودية : أن عيسى أول ما نطق قال ( انا عبد الله ) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ، ولإبراء وجوده عن الطعن ، وصار مفتاحا لكل الخيرات ، ودافعا لكل الآفات ، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة ، كما قال تعالى ( ورافعك الى ) والنكتة أن الذي ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة ، والذي يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة

الآية الرابعة : قوله تعالى لموسى عليه السلام ( اننى أنا الله لا إله الا أنا فاعبدنى ) أمره بعد التوحيد بالعبودية ، لان التوحيد أصل ، والعبودية فرع ، والتوحيد شجرة ، والعبودية ثمرة ، ولا قوام لاحدهما الا بالآخر ، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية وأما المعقول فظاهر ، وذلك لأن العبد محدث بمكن الوجود لذاته ، فلولا تأثير قدرة الحق فيه لبقى في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كالات الوجود ، فلما تعلق قدرة الحق به وفاضت عليه آثار وجوده وإيجاداه حصل له الوجود وكالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق بإيجاد الحق الا بالعبودية ، فكل شرف وكال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنفعة حصلت للعبد فأنما حصلت بسبب العبودية ، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات ، وعنوان السعادات ، ومطلع الدرجات ، وينبوع الكرامات ، فلهذا السبب قال العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، وكان على كرم الله وجهه يقول : كفى بى غفرا أب أكون لك عبدا ، وكفى بى شرقا أن تكون لى ربا ، اللهم إنى وجدتك الها كما أردت فاجعلنى عبدا كما أردت

الفائدة السادسة : اعلم أن المقامات محصورة في مقامين معرفة الربوبية ، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله ( وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم ) أما معرفة الربوبية فكما لها مذكور في قوله ( الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ) فكون العبد

منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه لها ، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيا ، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين ، وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات ، وبعدها جاءت معرفة العبودية ، ولها مبدأ وكال ، وأول وآخر ، أماميدوها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله الا بصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ، فعند ذلك يستعين بالله في تحصيل كل المطالب ، وذلك هو المراد بقوله (واياك نستعين) ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة ، وهو قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا ترتيب شريف رفيع عال يتمتع في العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه

الفائدة السابعة : لقاتل أن يقول : قوله الحمد لله رب العالمين الزحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة ، وقوله إياك نعبد وإياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب ، فما الفائدة فيه ؟ قلنا فيه وجوه : الأول : أن المصلي كان أجنبيا عند الشروع في الصلاة ، فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايب الى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتني وقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيا مالكا ليوم الدين ، فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلتنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد : الوجه الثاني . ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الانبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وربنا اغفر لنا ، ورب هبلى ، ورب أنى) والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة ، والخدمة في الحضور أولى الوجه الثالث : أن من أول السورة الى قوله إياك نعبد ثناء ، والثناء في الغيبة أولى ، ومن قوله إياك نعبد وإياك نستعين الى آخر السورة دعاء ، والدعاء في الحضور أولى : الوجه الرابع : العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلى تقربا الى الله فينوي حصول القرية ، ثم إنه ذكر بعد هذه الآية أنواعا من الثناء على الله ، فاقضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القرية ، فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور ، فقال : إياك نعبد وإياك نستعين

## الفصل السابع

في قوله وإياك نستعين

• معنى قوله  
(وإياك نستعين)

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل . أما العقل فن وجوه . الأول أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية ، فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان ، وذلك المرجح ليس من العبد ، والا لماد في الطلب ، فهو من الله تعالى ، ثبت أن العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا بأعانة الله ، الثاني : ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجهد والطلب ، فقوز البعض بدرك الحق لا يكون الا بأعانة معين ، وما ذلك المعين الا الله تعالى ، لأن ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لماد الطلب فيه . الثالث : أن الانسان قد يطالب بشيء مدة مديدة ولا يأتي به ، ثم في أثناء حال أو وقت يأتي به ويقدم عليه ، ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل ، فالقاء تلك الداعية في القلب وإزالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ، ولا معنى للاعانة الا ذلك

وأما النقل فيدل عليه آيات : أولاها : قوله وإياك نستعين ، وثانيها : قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية : أما الجبرية فقالوا : لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة ، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل ، فتبطل الاعانة من الغير ، أما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة

وعندى أن القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية الجازمة ، فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة ، وإزالة الداعية الصارقة ولذا ذكر مافي هذه الكلمة من اللطائف والفوائد :

الفائدة الاولى : لقائل أن يقول : الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع في العمل ، وههنا ذكر قوله إياك نعبد ثم ذكر عقيبها وإياك نستعين ، فما الحكمة فيه ؟ الجواب من وجوه :

الاول : كأن المصلّي يقول : شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها ، فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها . الثاني : كأن الانسان يقول : يا إلهي إني أتيت بنفسى إلا أن لي قلبا يفر منى ، فأستعين بك في احضاره ، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فدل ذلك على أن الانسان لا يمكنه إحضار القلب إلا بأعانة الله . الثالث : لا أريد في الإعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل ، بل أريدك وحدك وأقتدى في هذا المذهب بالخليل عليه السلام لأنه لما قيد نمرود رجله ويديه ورماه في النار جاء جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما إليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبي من سؤالي عليه بحالي ، بل ربما أزيد على الخليل في هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجلا ويديه لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلي فلا أسير ، ويدي فلا أحركهما ، وعيني فلا أنظر بهما ، وأذني فلا أسمع بهما ، ولساني فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمرود وأنا مشرف على نار جهنم ، فكألم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فإياك نعبد وإياك نستعين ، فكانه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فنحن نزيد أيضا في الجزاء لأننا ثممت قلنا : ( يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم ) وأما أنت فقد نجيتناك من النار ، وأوصلتناك الى الجنة ، وزدناك سماع الكلام القديم ، وروية الموجود القديم ، وكما أنا قلنا لنار نمرود ( يا نار كوني بردا وسلاما على إبراهيم ) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز يا مؤمن قد أطفأ نورك لحي . الرابع : إياك نستعين أى : لا أستعين بغيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى إلا إذا أعتته على تلك الإعانة ، فإذا كانت إعانة الغير لا تتم إلا بإعانتك فلتنقطع هذه الوسيلة ولنقتصر على إعانتك . الوجه الخامس : قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى ، وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد ، بل إنما حصلت بأعانة الله فالمقصود من ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وإفناء تلك النخوة والكبر

## الفصل السابع

في قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

الفائدة الاولى : لقائل أن يقول : المصلّي لا بد وأن يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلّي مهتد ، فإذا قال : اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فإنه يطلب الهداية فكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه محال ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه

معنى قوله  
اهدنا الصراط  
المستقيم

الاول : المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى .  
يحكي أن نوحا عليه السلام كان يضرب في كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه ، وكان يقول في كل مرة : اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون . فان قيل : ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ما قال ذلك الامرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحا عليه السلام كان أفضل منه ، والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة في كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها

الوجه الثاني في الجواب : أن العلماء بينوا أن في كل خلق من الأخلاق طرفي تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، وبتأكد ذلك بقوله تعالى (و كذلك جعلنا لـ أمة وسطا ) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا ، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في الأعمال الشهوانية وفي الأعمال القسرية وفي كيفية انفاق المال ، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل الأخلاق وفي كل الأعمال ، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل

الوجه الثالث : أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ، وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالاته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل

الوجه الرابع : أنه تعالى قال ( وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ) وقال أيضا لمحمد عليه السلام ( وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذبح ولده لأطاع كما فعله ابراهيم عليه السلام ، ولو أمر بأن يقتل ليدبحه غيره لأطاع كما فعله إسميل عليه السلام ، ولو أمر بأن يرمى نفسه في البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام ، ولو أمر بأن يتلذذ لمن هو أعلم منه

بعد بلوغه في المنصب الى أعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ، ولو أمر بأن يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لاطاع كما فعله يحيى وذكريا عليهما السلام ، فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ؛ ولا شك أن هذا مقام شديد هائل ؛ لأن أكثر الخلق لا طاقة لهم به ، إلا أنا نقول : أيها الناس ، لا تخافوا ولا تحزنوا ، فانه لا يضيق أمر في دين الله إلا اتسع ؛ لأن في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة ؛ لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهي ، إن والدي رأيت أنه ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأندم على المعاصي كما أقدمت عليها ، ثم رأيت أنه لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو بمن أنعمت عليه بأن وفقته للتوبة ، ثم أنعمت عليه بأن قبلت توبته ، فانا أقول : اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة الثابتن ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات

الأنبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم الوجه الخامس : كأن الانسان يقول في الطرق : كثرة الاحباب يحرونني الى طريق ، والاعداء الى طريق ثان ، والشيطان الى طريق ثالث ، وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارضاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل الضعيف ، والعزم قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطيرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق أخرج منه الى الجنة . والمستقيم : السوى الذي لا غلط فيه

يحكى عن ابراهيم بن آدم أنه كان يسير الى بيت الله ، فاذا أعرابى على ناقه له فقال : يا شيخ الى أين ؟ فقال ابراهيم الى بيت الله ، قال : كأنك مجنون لا أرى لك مركبا ، ولا زاد ، والسفر طويل ، فقال ابراهيم : ان لي مركبا كثيرا ولكنك لا تراها ، قال : وما هي ؟ قال : اذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر ، واذا نزل على نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل في القضاء ركبت مركب الرضا ، واذا دعيت النفس الى شيء علمت أن ما بقى من العمر أقل مما مضى فقال الاعرابى : سر باذن الله فانت الراكب وأنا الراجل

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الاسلام ، وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لا يصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » يدل من الصراط المستقيم ، وإذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ، ومن تقدمنا من الامم

ما كان لهم القرآن والاسلام ، واذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة ، وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية

القول الثاني في تفسير اهدنا : أى . ثبتنا على الهداية التى وهبتها منا ، ونظيره قوله تعالى ( ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ) أى ثبتنا على الهداية فكمن عالم وقعت له شبهة ضعيفة في خاطره فراغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم

الفائدة الثانية : لقائل أن يقول : لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى ؟ والجواب من وجهين : الأول : أن الدعاء مهما كان أعم كان الى الاجابة أقرب . كان بعض العلماء يقول لتلامذته : إذا قرأتهم في خطبة السبق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتنى في قولك « رضى الله عنك » فحسن ، والا فلا حرج ، ولكن اياك وأن تنساني في قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لا يقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلا بد وأن يكون في المسلمين من يستحق الاجابة ، واذا أوجب الله الدعاء . في البعض فهو أكرم من أن يردده في الباقي ، ولهذا السبب فإن السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا ؛ لأن الله تعالى يحب الداعى في صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب في طرفي دعائه امتنع أن يرد في وسطه

الثاني : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله باللسنة ماعصيتموه بها ، قالوا : يا رسول الله ومن لاتبالك الالسة ، قال يدعو بعضكم لبعض ، لأنك ماعصيت بلسانه وهو ماعصى بلسانك والثالث : كانه يقول : أيها العبد ، ألسنت قلت في أول السورة الحمد لله وما قلت أحمد الله

فذكرت أولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء أشركهم فقل اهدنا

الرابع : كان العبد يقول : سمعت رسولك يقول : الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت إياك نعبد ، ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت وإياك نستعين ، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ، ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ، ولما طلبت الفرار من المرذوقين فررت من الكل فقلت غير المنغضوب عليهم ولا الضالين ، فلما أفارق الانبياء

والصالحين في الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم في القيامة ، قال تعالى ( فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية )

الفائدة الثالثة : اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين ، فالخلاص أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان التدب يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجه : الاول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعف الا الطريق المستقيم ، الثاني : أن المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضها في الاعوجاج فيشتبه الطريق على ، أما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب إلى الامان . الثالث : الطريق المستقيم يوصل إلى المقصود ، والمعوج لا يوصل إليه . والرابع : المستقيم لا يتغير ، والمعوج يتغير ، فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم ، والله أعلم

## الفصل الثامن

في تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم ، وفيه فوائد

مدني قوله  
« صراط الذين  
أنعمت عليهم »

الفائدة الاولى : في حد النعمة ، وقد اختلف فيها ، ففهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ، ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر ، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر ، والحق أن هذا القيد غير معتبر ؛ لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وإن كان فعله محظورا ، لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب ، فأى امتناع في اجتماعهما ؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر ، والذم بمصية الله ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك

ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « للمفعولة على جهة الاحسان » لأنه لو كان نفعاً حقا وقصد الفاعل به

نفع نفسه لانفع المفعول به لا يكون نعمة ، وذلك كن أحسن الى جاريته ليربح عليها إذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع : الفرع الاول : اعلم أن كل ما يصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) ثم ان النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفرد الله بإيجادها ، نحو أن خلق ورزق ، وثانيها : نعمة وصلت من جهة غير الله في ظاهر الامور وفي الحقيقة فهي أيضا انما وصلت من الله تعالى ، وذلك لأنه

تعالى هو الخالق لتلك النعمة ، والخالق لتلك المنعم ، والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة في قلب ذلك المنعم ، الا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ( أن اشكر لى ولوالديك الى المصير ) فبدأ بنفسه نفيها على أن انعام الخلق لا يتم الا بانعام الله ، وثالثها : نعم وصلت من الله اليها بسبب طلعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ، لانه لولا أن الله سبحانه وتعالى وقفنا للطاعات وأعانتا عليها وهادانا اليها وأزاح الأعدار عنا والامسا وصلنا الى شيء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى

الفرع الثانى : أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء ، ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة ، فان الجاد والميت لا يمكنه أن يتنفع بشيء ، ثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبه ( هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ) فبدأ بذكر الحياة ، وثنى بذكر الاشياء التى يتنفع بها ، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة

الفرع الثالث : اختلفوا فى أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا ؟ فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة ، وقالت المعتزلة : لله على الكافر نعمة دينية ، ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول : أما القرآن فأيات . إحداها : قوله تعالى ( صراط الذين أنعمت عليهم ) وذلك لانه لو كان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى ( أنعمت عليهم ) ولو كان كذلك لكان قوله ( اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، ثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فان قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله ( صراط الذين أنعمت عليهم ) يدل من قوله ( الصراط المستقيم ) فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحيث يعود المحذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى ( ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لانفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما ) وأما المعقول فهو أن نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة فى البحر ، ومثل هذا لا يكون نعمة : بدليل أن من جعل السم فى الخلو لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لأجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذا هنا

وأما الذين قالوا ان الله على الكفر نعمًا كثيرة فقد احتجوا بآيات . إحداهما قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) فبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة : وثانيها : قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها : قوله تعالى (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) ورابعها : قوله تعالى (وقليل من عبادي الشكور) وقول ابليس (ولا تجحدوا كثرتهم شاكرين) ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ، ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور ؛ لأن الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة

الفائدة الثانية : قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه ؛ لانا ذكرنا أن تقدير الآية : اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم والله تعالى قد بين في آية أخرى أن الذين أنعم الله عليهم من هم فقال (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين - الآية) ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التي كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ، ولو كان أبو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به ، وثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبي بكر رضي الله عنه

الفائدة الثالثة : قوله (أنعمت عليهم) يتناول كل من كان لله عليه نعمة ، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين ، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين ، فنقول : كل نعمة دينية سوى الايمان فهي مشروطة بحصول الايمان ، وأما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية ، وهذا يدل على أن المراد من قوله (أنعمت عليهم) هونعمة الايمان ، فرجع حاصل القول في قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم أنه طلب لنعمة الايمان ، واذا ثبت هذا الأصل فنقول : يتفرع عليه أحكام

الحكم الأول : أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ، ولفظ الآية صريح في أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ؛ ثبت أن خالق الايمان والمعطي للايمان هو الله تعالى ، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ، ولأن الايمان أعظم النعم ، فلو كان فاعله هو العبد لكان لإنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله ، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر انعامه في معرض التعظيم

الحكم الثاني : يجب أن لا يبقى المؤمن غلداً في النار ، لأن قوله ( انعمت عليهم ) مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ، ولو لم يكن له أثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فكان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم

الحكم الثالث : دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح في الدين ؛ لأنه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما ؛ لأن أداء الواجب لا يكون انعاما ، وحيث سماه الله تعالى انعاما علنا أنه غير واجب

الحكم الرابع : لا يجوز أن يكون المراد بالانعام هو أن الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده اليه وأزاح أعذاره وعله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل في حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الاقدار وإزاحة العلل عام في حق الكل علنا أن المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وإزاحة الموانع عنه

## الفصل التاسع

في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

الفائدة الأولى : المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود ، لقوله تعالى ( من لعنه الله وغضب عليه ) والضالين هم النصارى لقوله تعالى ( قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل ) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكرى الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى ، فكان الاحتراز عن دينهم أولى ، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ في الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل ، ويحتمل أن يقال : المغضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات من أول البقرة ، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله ( ان الذين كفروا ) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ( ومن الناس من يقول آمنا ) فكذا هنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله ( أنعمت عليهم ) ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله ( غير المغضوب عليهم ) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله ( ولا الضالين )

الفائدة الثانية : لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين ، والا لزم انقلاب خبر الله الصلحي كذبا ، وذلك محال ، والمقضي إلى المحال محال .

معي قوله  
غير المغضوب  
عليهم — الخ

الفائدة الثالثة : قوله ( غير المغضوب عليهم ولا الضالين ) يدل على أن أحدا من الملائكة والانبيا عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم ، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم ، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق ، لقوله تعالى ( فإذا بعد الحق إلا الضلال ) ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ، ولا الاقتداء بطريقهم ، ولكانوا خارجين عن قوله ( أنعمت عليهم ) ولما كان ذلك باطلا علينا بهذه الآية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام

الفائدة الرابعة : الغضب : تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام ، واعلم أن هذا على الله تعالى محال ، لكن هنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية — أعمى الرحمة ، والفرح ، والسرور ، والغضب ، والحياء ، والغيرة ، والمكر والخداع ، والتكبر ، والاستهزاء — لها أوائل ، ولها غايات ، ومثاله الغضب فإن أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة إيصال الضرر الى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذى هو إرادة الاضرار ، وأيضا ، الحياء له أول وهو انكسار يحصل فى النفس ، وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس ، وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب

الفائدة الخامسة : قالت المعتزلة : غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى ، وقال أصحابنا : لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين ، وحيث تكون صفة الله مؤثرة فى صفة العبد ، أما لو قلنا إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم أن تكون صفة العبد مؤثرة فى صفة الله تعالى ، وذلك محال

الفائدة السادسة : أول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له ، وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ، ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق : أهل الطاعة ، واليهم الاشارة بقوله — أنعمت عليهم ، وأهل المعصية واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل فى دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين

فان قيل : لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة ؟ قلنا : لأن كل واحد يحتز عن الكفر  
أما قد لا يحتز عن الفسق فكان أم فهذا السبب قدم

الفائدة الثامنة : في الآية سؤال ، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح  
والجناية عنه ، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم ، أو محدث ، فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه  
ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب  
الدائم ، ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدمه على إيجاده وعلى تكوينه ؟ وأما إن  
كان ذلك العلم حادثا كان البارئ تعالى محلا للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفترق احداث ذلك العلم  
الى سبق علم آخر ، ويتسلسل ، وهو محال . وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

الفائدة التاسعة : في الآية سؤال آخر ، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا  
عليه وأن يكون من الضالين ، فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة في أن ذكر عقبيه غير  
المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ والجواب : الإيمان إنما يكمل بالرجاء والخوف ، كما قال عليه  
السلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ، فقوله صراط الذين أنعمت عليهم يوجب  
الرجاء الكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل ، وحينئذ  
يقوى الإيمان بركنيه وطرفيه ، وينتهي الى حد الكمال

الفائدة العاشرة : في الآية سؤال آخر ، ما الحكمة في أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة  
وهم الذين أنعم الله عليهم ، والمردودين فريقين : المغضوب عليهم ، والضالين ؟ والجواب  
أن الذين كلمت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به ،  
فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم ، فان اختل قيد العمل فهم الفلسفة وهم المغضوب عليهم  
كما قال تعالى ( ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه ) وان  
اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى ( فسادا بعد الحق الا الضلال ) وهذا آخر كلامنا في  
تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل ، والله أعلم

## القسم الثاني

الكلام في تفسير مجموع هذه السورة ، وفيه فصول

تفسير اجمالي  
لسورة الفاتحة

## الفصل الاول

في الاسرار الخفية المستبطة من هذه السورة

اسرار خفية  
من الفاتحة

اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة ، وعالم الآخرة عالم الصفا ، فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالأصل بالنسبة الى الفرع ، وكالجسم بالنسبة الى الظل ، فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من أصل ، والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل ، وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال ، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل ، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهائها ، ويكون ما سواه في طاعته وتحت أمره ونهيه ، كما قال ( ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين ) وأيضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهائها ، ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وأمره ، فالمطاع الأول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع في عالم الجسمانيات ، فذاك المطاع العالم الأعلى ، وهذا المطاع العالم الأسفل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاتمروجب أن يكون بين هذين المطاعين ملاقة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع في عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع في عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السعادات في الآخرة وفي الدنيا

وإذا عرفت هذا فنقول : كمال حال الرسول البشرى إنما يظهر في الدعوة الى الله ، وهذه الدعوة إنما تتم بأمر سبعة ذكرها الله تعالى في غاتمة سورة البقرة وهى قوله ( والمؤمنون كل آمن بالله - الآية ) ويندرج في أحكام الرسل قوله ( لا نفرق بين أحد من رسله ) فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ ، وهى معرفة الربوبية ، ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية

وهو مبنى على أمرين : أحدهما المبدأ ، والثاني : الكمال ، فالمبدأ هو قوله تعالى ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) لأن هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله ، وأما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو قوله ( غفرانك ربنا ) وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ، ثم إذاتمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد ، وهو المراد من قوله ( واليك المصير ) ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد : أما المبدأ فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهي معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، وأما الوسط فأنما يكمل معرفته بمعرفة أمرين « سمعنا وأطعنا » نصيب عالم الأجساد ، « وغفرانك ربنا » نصيب عالم الأرواح . وأما النهاية فهي إنما تتم بأمر واحد ، وهو قوله ( واليك المصير ) فابتداء الأمر أربعة ، وفي الوسط صار اثنين ، وفي النهاية صار واحدا

ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عنها سبع مراتب في الدعاء والتضرع فأولها : قوله ( ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكر كثيرا ) وقوله ( واذكر ربك إذا نسيت ) وقوله ( تذكروا فإذا هم مبصرون ) وقوله ( واذكر اسم ربك ) وهذا الذكر إنما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم

وثانيها قوله ( ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ) ودفع الاصر — والاصر هو الثقل — يوجب الحمد ، وذلك إنما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها : قوله ( ربنا ولا تحملنا مالا طاقه لنا به ) وذلك إشارة الى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم

ورابعها : قوله ( واعف عنا ) لأنك أنت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين ، وهو قوله مالك يوم الدين

وخامسها : قوله تعالى ( واغفر لنا ) لأننا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات ، وهو قوله إياك نعبد وإياك نستعين

وسادسها : قوله ( وارحمنا ) لأننا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم

وسابعا : قوله ( أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ) وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين  
فهذه المراتب السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام في عالم الروحانيات عند صعوده الى المراج ، فلما نزل من المراج قاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة ، فمن قرأها في صلاته سعدت هذه الأنوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الأنوار في عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر الى المظهر ، فلهذا السبب قال عليه السلام : الصلاة معراج المؤمن

## الفصل الثاني

### في مداخل الشيطان

مدخل الشيطان اعلم أن المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الأصل ثلاثة : الشهوة ، والغضب ، والهوى فالشهوة بهيمة ، والغضب سبعة ، والهوى شيطانية : فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه ، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه ، وقوله تعالى ( ان الصلاة تنهى عن الفحشاء ) المراد آثار الشهوة ، وقوله ( والمنكر ) المراد منه آثار الغضب ، وقوله ( والبغى ) المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه ، وبالغضب يصير ظالما لغيره ، وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ، ولهذا قال عليه السلام : إظلم ثلاثة : فظلم لا يفقر ، وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه : فالظلم الذي لا يفقر هو الشرك بالله ، والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا ، والظلم الذي عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان نفسه ، فنشأ الظلم الذي لا يفقر هو الهوى ، ونشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ، ونشأ الظلم الذي عسى الله أن يتركه هو الشهوة ، ثم لها نتائج : فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ، والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والكفر والبدة نتيجة الهوى ، فاذا اجتمعت هذه الستة في بنى آدم تولد منها سابيع — وهو الحسد — وهو نهاية الاخلاق الذميمة ، كما أن الشيطان هو النهاية في الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله بجامع الشرور الانسانية بالحسد ، وهو قوله ( ومن شر حاسد اذا حسد ) كما ختم بجامع الخبايا الشيطانية بالوسوسة وهو قوله ( يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس ) فليس في بنى آدم أشر من الحسد كما أنه ليس في الشياطين أشر من الوسواس ، بل قيل : الحاسد أشر من إبليس ، لأن إبليس روى أنه أتى باب فرعون وقرح الباب فقال فرعون

من هذا ؟ فقال ابليس : لو كنت الها لما جهلتى ، فلما دخل قال فرعون : أتعرفى فى الأرض شرا منى ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، والحسد وقعت فى هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول : أصول الأخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة ، والاولاد والنتائج هى هذه السبعة المذكورة فأنزله تعالى سورة الفاتحة وهى سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية ، وفيها الاسماء الثلاثة ، وهى فى مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة : فالاسماء الثلاثة الأصلية فى مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية ، والآيات السبع — التى هى الفاتحة — فى مقابلة الأخلاق السبعة ، ثم إن جملة القرآن كانتائج والشعب من الفاتحة ، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كانتائج والشعب من تلك السبعة ، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة

أما بيان أن الامهات الثلاثة فى مقابلة الامهات الثلاثة فنقول : إن من عرف الله وعرف أنه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى ، لأن الهوى اله سوى الله يعبد ، بدليل قوله تعالى ( أفأريت من اتخذ الله هواه ) وقال تعالى لموسى : يا موسى ، خالف هو اله فكأن ما خلقت خلقا نازعنى فى ملكى الا الهوى ، ومن عرف أنه رحن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طلب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى ( الملك يومئذ الحق للرحمن ) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به فى كونه رحيمًا واذا صار رحيمًا لم يظلم نفسه ، ولم يظلمها بالافعال البيمية وأما الاولاد السبعة فهى مقابلة الآيات السبع ، وقبل أن نخوض فى بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى ، وهى أنه تعالى ذكر أن تلك الاسماء الثلاثة المذكورة فى التسمية فى نفس السورة ، وذكر معها اسمين آخرين — وهما الرب ، والمالك — فالرب قريب من الرحيم ، لقوله ( سلام قولاً من رب رحيم ) والمالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى ( الملك يومئذ الحق للرحمن ) فحصلت هذه الاسماء الثلاثة : الرب والمالك ، والاله ، فلذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : إن أذاك الشيطان من قبل الشهوة فقل ( أعوذ برب الناس ) وإن أذاك من قبل الغضب فقل ( ملك الناس ) وإن أذاك من قبل الهوى فقل ( إله الناس )

ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فوالت شهوته ، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ، وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن لرحيم زال غضبه ، ومن قال إياك نعبد وإياك نستعين زال كبره بالاول وعجزه بالثانى ، فاندفعت

عنه آفة الغضب يولدها ، فإذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى ، وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته ، وإذا قال غير المنغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ، ثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة

## الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة البأ والوسط والداد  
اعلم أن قوله الحمد لله إشارة الى إثبات الصانع المختار ، وتقريره : أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقه الانسان على ذلك ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال : ربى الذى يحى ويميت ، وقال فى موضع آخر : الذى خلقنى فهو يهدين ، وقال موسى عليه السلام : ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، وقال فى موضع آخر : ربكم ورب آبائكم الاولين ، وقال تعالى فى أول سورة البقرة ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ) وقال فى أول ما أنزله على محمد عليه السلام ( اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق ) فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى ، وإذا تأملت فى القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً جداً

جمع الفاتحة  
للكل ما يحتاج  
اليه

واعلم أن هذا الدليل كما أنه فى نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الحالة من حيث إنها تعرف العبد وجود الاله دليل ، ومن حيث أنها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام ، فلا جرم هو دليل من وجهه ، وانعام من وجهه ، والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى إيقاعه انعاما كان يستحق هو الحمد ، وحدث بدن الانسان أيضاً كذلك ، وذلك لأن تولد الأعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع ، فحدث هذه الأعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدرات قصد بحكم رحمته وإحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقاً للحمد والثناء ، فقوله ( الحمد لله ) يدل على وجود الصانع ، وعلى عله ، وقدرته ، ورحمته ، وبكال حكمته وعلى كونه مستحقاً للحمد والثناء والتعظيم ، فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني ، وأما قوله ( رب العالمين ) فهو يدل على أن ذلك الاله واحد ، وإن كل العالمين ملكه وملكه ،

وليس في العالم إله سواه ، ولا معبود غيره ، وأما قوله ( الرحمن الرحيم ) فيدل على أن الإله الواحد الذي لا إله سواه ، موصوف بكآل الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وأما قوله ( مالك يوم الدين ) فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ، ويظهر فيه الانتصاف للظالمين من الظالمين ، ولولم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيمًا ، إذا عرفت هذا ظهر أن قوله ( الحمد لله ) يدل على وجود الصانع المختار ، وقوله ( رب العالمين ) يدل على وحدانيته ، وقوله ( الرحمن الرحيم ) يدل على رحمته في الدنيا والآخرة ، وقوله ( مالك يوم الدين ) يدل على كآل حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة . وإلى هنا تم ما يحتاج إليه في معرفة الربوبية . أما قوله ( إياك نعبد - إلى آخر السورة ) فهو إشارة إلى الأمور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية ، وهي محصورة في نوعين : الأعمال التي بأقربها العبد ، والآثار المتفرعة على تلك الأعمال : أما الأعمال التي يأتي بها العبد فلها ركنان : أحدهما : إتيانه بالعبادة وإليه الإشارة بقوله ( إياك نعبد ) . والثاني : علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها إلا بإعانة الله وإليه الإشارة بقوله ( وإياك نستعين ) وهما ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر ، وأما الآثار المتفرعة على تلك الأعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلى ، وإليه الإشارة بقوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) ثم إن أهل العالم ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : الكاملون المحققون المخلصون ، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الخير لأجل العمل به ، وإليه الإشارة بقوله ( أنعمت عليهم ) . والطائفة الثانية : الذين أدخلوا بالأعمال الصالحة ، وهم الفسقة وإليه الإشارة بقوله ( غير المغضوب عليهم ) . والطائفة الثالثة : الذين أدخلوا بالاعتقادات الصحيحة ، وهم أهل البدع والكفر ، وإليه الإشارة بقوله ( ولا الضالين )

إذا عرفت هذا فنقول : استكمال النفس الإنسانية بالمعارف والعلوم على قسمين : ( أحدهما ) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال ، والثاني : أن اتصل إليه محسولات المتقدمين فتستكمل نفسه ، وقوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) إشارة إلى القسم الأول ، وقوله ( صراط الذين أنعمت عليهم ) إشارة إلى القسم الثاني ، ثم في هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة ، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين أدخلوا بالأعمال الصحيحة ، وهم المغضوب عليهم ، أو بالطائفة الذين أدخلوا بالعقائد الصحيحة ، وهم الضالون ، وهذا آخر السورة ، وعند الوقوف على ما لحصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

## الفصل الرابع

قصة الله  
الصلاة بينه  
وبين عباده

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، فإذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمي عبدي ، وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي ، وفي رواية أخرى فوض إلي عبدي ، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدني عبدي ، وإذا قال وإياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدي ، وفي رواية أخرى فإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي ، وإذا قال اهتدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ماسأل فوائد هذا الحديث .

الفائدة الأولى : قوله تعالى « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين » يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى ( ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها ) وذلك لأن أهم المهمات للعبد أن يستخير قلبه بمعرفة الربوبية ، ثم بمعرفة العبودية ؛ لأنه إنما خلق لرعاية هذا العبد ، كما قال ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) وقال ( إنما خلقتنا الانسان من نقطة أمشاج نبتليه لجعلناه سمعاً بصيراً ) وقال ( يا بني اسرئيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الأول منها في معرفة الربوبية ، والنصف الثاني منها في معرفة العبودية ، حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد

الفائدة الثانية : الله تعالى سمي الفاتحة باسم الصلاة ، وهذا يدل على أحكام : الحكم الأول أن عند عدم الفاتحة وجب أن لا تحصل الصلاة ، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة ، كما يقوله أصحابنا ويتأكدها الدلائل بدلائل أخرى : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى ( فاتبعوه ) ولقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتموني أصلي » ( وثانيها ) : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وثالثها : أن جميع المسلمين شرقاً وغرباً لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة في ذلك لقوله تعالى ( ويقع غير سنبل المؤمنين نوله ما تولى

ونصلة جهنم) ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام « لاصلاة الا ب فاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى ( فاقروا ما تيسر من القرآن ) وقوله ( فاقروا ) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الأمر ، وسادسها أن قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير إليها ، لقوله عليه السلام « دع ما يريك الى ما لا يريك » وسابعها : أن الرسول عليه السلام واطب على قراءتها فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) وثامنها : أنه لا نزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة في الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها ، إذا ثبت هذا فنقول : التكليف كان متوجها على العبد بأقامة الصلاة ، والأصل في الثابت البقاء حكما بالخروج عن هذه المهدة عند الاتيان بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة ، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن المهدة بالعمل الكامل بالخروج عن المهدة بالعمل الناقص ، فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء في المهدة ، وقاسمها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ؛ لقوله تعالى ( وأقم الصلاة لذكري ) وهذه السورة — مع كونها مختصرة — جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكالييف حصول هذا المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله ( ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ) فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة ، وعاشرها : أن هذا الخبر الذي روته يدل على أن عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلاة

الفائدة الثالثة : أنه قال : « إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى « ذكرني عبدي » وفيه أحكام : أحدها : أنه تعالى قال ( فاذكروني أذكركم ) فهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا يجرم ذكره تعالى في ملائمة خير من ملائمة ، وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف في العبودية ، لأنه وقع الابتداء به ، ومما يدل على كماله أنه تعالى أمر بالذكر فقال ( اذكروني أذكركم ) ثم قال ( يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ) ثم قال ( الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ) ثم قال ( ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ) فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر ، وثالثها : أن قوله « ذكرني عبدي » يدل على أن قولنا « الله » اسم علم لحياته المخصوصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مقبوما كليا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعنية مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان ،

ثبت أن قوله « ذكرني عبدي » يدل على أن قولنا الله اسم علم ، أما قوله « وإذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدني عبدي » فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه أن أول كلام ذكر في أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم ( ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ) ، وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا ، بدليل قوله تعالى في صفة أهل الجنة ( وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين ) والعقل أيضا يدل عليه ، لأن النكر في ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » ولأن النكر في الشيء مسبق بسبق تصوره ، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن ، فالمعكر فيه غير ممكن فعلي هذا ، الفكر لا يمكن إلا في أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا جازم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ، فلماذا قال : الحمد لله رب العالمين ، وعند هذا يقول : حمدني عبدي ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله وإحسانه في ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وعلى أن لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له ، وإن غرق في بحر الإيمان به والافتقار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة وأما قوله « وإذا قال الرحمن الرحيم فقل الله عظمي عبدي » فلماذا قال : انما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمي عبدي ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمي عبدي ، فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على إقرار العبد بكمال ذاته ، ويكونه مكمل لغيره ، ثم قال بعده : رب العالمين ، وهذا يدل على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك ، فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على أن الإله الكامل في ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل وال ضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم إليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس إلا هذا المقام فلماذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمي عبدي وأما قوله « وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله حمدني عبدي » أي : زهني وقد سني عما لا ينبغي — فتقريه أنا نرى في دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء ، ونرى العالم الزاهد الكامل في أضيق العيش ، ونرى الكافر الفاسق في أعظم أنواع الراحة والنعطة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلزم يحصل المعاد والبحث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل إلى أهل الطاعة الثواب وإلى أهل الكفر العقاب لكان هذه الأهمال والإهمال طلبا من الله على

العباد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى : يمدنى عبدي ، الذى زهنى عن الظلم وعن شيمه

وأما قوله « واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدي » فهو اشارة الى سر مسألة الجبر والقدر ، فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ، ثم جاء بحث الجبر والقدر : وهو أنه مستقل بالاتبان بذلك العمل أو غير مستقل به ، والحق أنه غير مستقل به ، وذلك لأن قدرة العبد إما أن تكون صالحة للفعل والترك ، وإما أن لا تكون كذلك : فان كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مقصدرا للفعل دون الترك إلا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه ، وإن لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله واياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، أى : لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعونا الى الأعمال الصالحة والعقائد الحقّة ، فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله ( اياك نعبد واياك نستعين ) واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بينى وبين عبدي ، أما الذى منه فهو خلق الداعية الجازمة ، وأما الذى من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه ، وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه

وأما قوله « واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ما سأل » وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية ، وفي جميع مسائل النبوات ، وفي جميع مسائل المعاد ، والشبهات غالبية ، والظلمات مستولية ، ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير ، وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد ، فلو لا هداية الله تعالى وإعانتة وأنه يزين الحق في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) والا لا تمتنع وصول أحد الى الحق ، فقوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) اشارة الى هذه الحالة ، ويدل عليه أيضا أن المبطل لا يرضى بالباطل ، وإنما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح ، فلو كان الأمر باختياره لموجب أن لا يقع أحد في الخطأ ، ولما رأينا الأكثرين غرقوا في بحر الضلالات

علنا أن الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ، وما يقوى ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك : أما الملائكة فقالوا ( سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم ) وقال آدم عليه السلام ( وإن لم تغفر لنا وترحمنا نكونن من الخاسرين ) وقال ابراهيم عليه السلام ( لئن لم يهذب ربى لا يكونن من القوم الضالين ) وقال يوسف عليه السلام ( توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين ) وقال موسى عليه السلام ( رب اشرح لى صدرى - الآية ) وقال محمد عليه السلام ( ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب ) فهذا هو الكلام فى لطائف هذا الخبر والذي تركناه أكثر مما ذكرناه

الفائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والاعمال المحسوسة أيضا فى الصلاة سبعة ، وهى : القيام ، والركوع ، والاتصاب ، والسجود الأول ، والاتصاب فيه ، والسجود الثانى ، والقعدة ، فصار عدد آيات الفاتحة مساويا لعدد هذه الاعمال ، فصارت هذه الاعمال كالشخص ، والفاتحة لها كالروح ، والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد ، فقوله ( بسم الله الرحمن الرحيم ) بازاء القيام ، ألا ترى ان الباء فى بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائما مرتفعا ، وأيضا فالترسمية لبداية الامور ، قال عليه الصلاة والسلام « كل أمرضى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أتر » وقال تعالى ( قد أفاح من تركى وذكر اسم ربه فصلى ) وأيضا القيام لبداية الاعمال ، فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى ( الحمد لله رب العالمين ) بازاء الركوع ، وذلك لان العبد فى مقام التوحيد ناظر الى الحق والى الخلق ، لان التوحيد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد فى هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة ، فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق ، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا ، الحمد يدل على النعم الكثيرة ، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره ، فيحنى ظهره للركوع وقوله ( الرحمن الرحيم ) مناسب للاتصاب لان العبد لما تعرض الى الله فى الركوع فيليق برحمته أن يردّه الى الاتصاب ، ولذلك قال عليه السلام ( اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة ) وقوله ( مالك يوم الدين ) مناسب للسجدة الأولى ، لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة : وقوله ( اياك نعبد واياك نستعين ) مناسب للقعدة بين السجدة ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله ( اهدنا الصراط المستقيم ) فهو سؤال لأم الأشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع . وأما قوله ( صراط الذين أنعمت عليهم ) —

الى آخره ) فهو مناسب للقعدة ، وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام ، وهو أن أمره بالقيود بين يديه ، وذلك انعام عظيم من الله على العبد ، فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم ، وأيضا أن عمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك : التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، والصلاة معراج المؤمن ، فلما وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام - وهي أن يجلس بين يدي الله - وجب أن يقرأ الكلمات التي ذكرها محمد عليه السلام ، فهو أيضا يقرأ التحيات ، ويصير هذا كالتنيه على أن هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحر موهو بتحقيق قوله ( فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين - الآية )

واعلم أن آيات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة في خلقه الانسان ، وهي قوله ( ولقد خلقنا الانسان من سلافة من طين - الى قوله : فبارك الله أحسن الخالقين ) وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة ، ومراتب الأرواح كثيرة ، وروح الأرواح ونور الانوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى ( وأن الى ربك المنتهى )

## الفصل الخامس

### في أن الصلاة معراج العارفين

الصلاة  
معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى ، والآخر من الأقصى الى أعلى ملكوت الله تعالى ، فهنا ما يتعلق بالظاهر ، وأما ما يتعلق بعالم الأرواح فله معراجان : أحدهما : من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، والثاني : من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب ، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين ، فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى ( فكان قاب قوسين أو أدنى ) وقوله ( أو أدنى ) إشارة الى فناه في نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة ، لأنك تشاهد هذه الأشياء بصرک ، فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الأرواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، وأما عالم الأرواح فعالم لا نهاية له ، وذلك لأن آخر مراتب الأرواح هو الأرواح البشرية ، ثم انها تترقى في معارج الكالات

ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح المتعلقة بسما الدنيا ثم تصير أعلى وهي ارواح السما الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي ، وهي أيضا متفاوتة في الاستعلاء ، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى ( وترى الملائكة حافين من حول العرش ) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى ( ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ مبانيه ) وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها هنا ثم تترقى فتنتهى الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام ، وهم الذين طعمهم ذكر الله ، وشراهم محبة الله ، وأنسهم بالثناء على الله ، ولذتهم في خدمة الله ، واليهم الاشارة بقوله ( ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ) وقوله ( يسبحون الليل والنهار لا يفترون ) ثم لم أيضا درجات متفاوتة ، ومراتب متباعدة ، والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بأحوالها ، والوقوف على شرح صفاتها ، ولا يزال هذا الترقى والتصاعد حاصلًا كما قال تعالى ( وفوق كل ذي علم عليم ) الى أن ينتهى الأمر الى نور الانوار ، ومسبب الاسباب ، ومبدأ الكل ؛ وينبوع الرحمة ، ومبدأ الخير ، وهو الله تعالى ، ثبت أن عالم الارواح هو عالم الغيب ، وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « أن الله سبعين حجابا من النور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل ما أدرك البصر » وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين بما لا يعرف الا بنور النبوة فقد ظهر بما ذكرنا أن المراج على قسمين : أولها : المراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، والثاني : المراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب ، وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية

إذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول : إن محمدا عليه السلام لما وصل الى المراج وأراد أن يرجع قال : يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه ، فقليل له : ان تحفة أمتك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المراج الجسماني ، وبين المراج الروحاني : أما الجسماني فبالافعال ، وأما الروحاني فبالاذكار ، فإذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المراج فتطهر أولا ؛ لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا ، وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى ، وأيضا فعندك ملك وشيطان ، فانظر أيهما تصاحب ، ودين ودنيا ، فانظر أيهما تصاحب ، وعقل وهوى ، فانظر أيهما تصاحب ، وخير وشر ، وصدق وكذب ، وحق وباطل ، وحلم وطيش ، وقناعة وحرص ، وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية ، فانظر أنك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين

فانه اذا استحسنت المراقبة تعذرت للمفارقة ، ألا ترى أن الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام  
فلزمه في الدنيا ، وفي القبر ، وفي القيامة ، وفي الجنة وأن كلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم  
في الدنيا ، وفي الآخرة ، ولهذا السر قال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع  
الصادقين ) ثم اذا تطهرت فارع يديك ، وذلك الرفع إشارة إلى تدويع عالم الدنيا وعالم الآخرة  
فاقطع فطرك عنهما بالكلية ، ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك  
إلى الله ، ثم قل : الله أكبر ، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات ، وأعلى وأعظم وأعز من  
كل المعلومات ، بل هو أكبر من أن يقاس إليه شيء أو يقال انه أكبر ، ثم قل : سبحانك  
اللهم وبحمدك ، وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ، ثم ترتبت من التسبيح إلى التمجيد  
ثم قل : تبارك اسمك ، وفي هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد ، لأن قوله تبارك  
إشارة إلى الدوام المنزه عن الانقضاء والاعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل في العدم ،  
ومطالعة حقيقة الأبد في البقاء ، ثم قل : وتعالى جدك ، وهو إشارة إلى أنه أعلم وأعظم من  
أن تكون صفات جلاله ونهوت كآله محصورة في القدر المذكور ، ثم قل : ولا اله غيرك ،  
وهو إشارة إلى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لنغيره ، فهو الكامل الذي لا كامل  
إلا هو ، والمقدس الذي لا مقدس إلا هو ، وفي الحقيقة لا هو الإله ولا الإله الا هو ، والعقل  
هنا ينقطع ، واللسان يعتقل ، والفهم يتبدل ، والخيال يتحير ، والعقل يصير كالزمن ، ثم عد  
إلى نفسك وحالك وقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، فقولك « سبحانك  
اللهم وبحمدك » معراج الملائكة المقربين ، وهو المذكور في قوله ( ونحن نسبح بحمدك ونقدس  
لك ) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مفتوح بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك  
وأما قولك « وجهت وجهي » فهو معراج إبراهيم الخليل عليه السلام ، وقولك « أن صلاتي  
ونسكى ومحياي ومماتي لله » فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام ، فاذا قرأت هذين الذكرين  
فقد جمعت بين معراج أكبر الملائكة المقربين وبين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ، ثم إذا  
فرغت من هذه الحالة قل : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، لتدفع ضرر العجب من نفسك  
واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ، وفي هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة ، وهو باب  
المعرفة ، والباب الثاني هو باب الذكر ، وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم ، والباب الثالث  
باب الشكر ، وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء ، وهو قولك الرحمن  
الرحيم ، والباب الخامس باب الخوف ، وهو قولك مالك يوم الدين ، والباب السادس باب

الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية ، وهو قولك إياك نعبد وإياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال ( أمن يجيب المضطر إذا دعاه ) وقال ( ادعوني استجب لكم ) وهو هنا قولك اهدنا الصراط المستقيم ، والباب الثامن باب الاقتداء بالآرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم ، وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة ، وهو المراد من قوله تعالى ( جنات عدن مفتحة لهم الأبواب ) لجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الإشارة الى ما حصل في الصلاة من المعراج الروحاني

وأما المعراج الجسماني فلمرتبة الاولى أن تقوم بين يدي الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى ( إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والأرض ) بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى ( يوم يقوم الناس لرب العالمين ) ثم أقرأ سبحانهك اللهم ، وبعدموجهت وجهي ، وبعد الفاتحة ، وبعد ما تيسر لك من القرآن ، واجتهد في أن تنظر من الله الى عبادتك حتى تستعقرها وإياك أن تنظر من عبادتك الى الله ، فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين ، وهذا سر قوله إياك نعبد وإياك نستعين

واعلم أن النفس الآن جارية مجرى خشية عرضتها على نار خوف الجلال فلانت ، فاجعلها منجية بالركوع قل : سمع الله لمن حمده ، ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى ، فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت الى استقامتها فأنحدر الى الأرض بنهاية التواضع واذا ذكر ربك بنهاية العلو ، وقل : سبحان ربّي الأعلى ، فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة : الركوع الواحد ، والسجودان ، وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة : فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات ، وبالسجود الاول تنجو عن عقبة الغضب الذي هو رئيس المؤذيات ، وبالسجود الثاني تنجو عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات ، فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات ، وملكت الباقيات الصالحات ، وانهيت الى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالآركان ، والطيبات بالجنان وقوة الإيمان ، ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاقى الروحان ، ويحصل هناك الروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدة وتحيية ، فقل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، فند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وكأنه قيل لك فهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت إليها ؟ فقل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ، فقبل لك إن محمداً هو الذى هداك إليه ، فأى شيء هديتك له ؟ قل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقبل لك : إن إبراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال ( ربنا وإبعث فيهم رسولا منهم ) فإجزاؤك له ؟ قل : كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم ، فيقال لك : فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله ؟ قل : بل من الحميد المجيد إنك حميد مجيد

ثم إن العبد إذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله تعالى في محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل « إذا ذكرنى عبدي فى ملا » ذكرته فى ملا خير من ملته ، فإذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا إلى هذا العبد فقال الله : ابن ملائكة السموات اشتاقوا إلى زيارتك وأحبوا القرب منك ، وقد جاؤك فأبدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين ، فيقول المبد عن يمينه وعن شماله : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

## الفصل السابون

فى الكبرياء والعظمة

الكبرياء  
والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان : أما المكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، والخلاء الذى لا غاية له . وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قمر ظلمات عالم الأزل إلى ظلمات عالم الأبد ، كأنه : يخرج من قمر جبل الأزل وامتد حتى دخل فى قمر جبل الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ، ولا لاستقراره منزل ، فالأول والآخر صفة الزمان ، والظاهر والباطن صفة المكان ، وكال هذه الأربعة الرحمن الرحيم ، فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ، ووسع الزمان أولا وآخرا ، وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان

إذا عرفت هذا فنقول : الحق سبحانه وتعالى له عرش ، وكرسي ، فقد المكان بالكرسي فقال ( وسع كرسيه السموات والأرض ) وعقد الزمان بالعرش فقال ( وكان عرشه على الماء ) لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسي ، ولا زمان وراء العرش ، فالعلو صفة الكرسي وهو قوله ( وسع كرسيه السموات والأرض ) والعظمة صفة العرش وهو قوله ( قل حسبى الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ) وكال العلو والعظمة لله كما قال ( ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم )

واعلم أن العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال ، إلا أن درجة العظمة أكل وأقوى من درجة العلو ، وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى : الكبير ياردائي ، والعظمة أزارى ، ولا شك أن الرداء أعظم من الازار ، وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال ، وهي قدسه في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شيء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية ، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام : أظنوا بياذا الجلال والاكرام ، وقال ( ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ) وقال ( تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام ) إذا عرفت هذا الأصل فاعلم أن المصل إذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله في صفته ( يريدون وجهه ) ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يظهر نفسه من الأدناس والانجاس . ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الأولى : التطهير من دنس الذنوب بالثوبة ، كما قال تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اتوبوا إلى الله توبة نصوحا ) ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ، ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات إلى أعماله ، ومن كان في مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات إلى حسناته ، ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته من كل ماسوى الله ، وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية ، كما قال تعالى ( فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ) فإذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم ( يريدون وجهه ) فمقامنا واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبدى من نفسك وتستحضر في عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ، ثم استحضر في عقلك جملة مافي هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ، ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة مافيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ، ثم ترق منها إلى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ، ثم لا تزال ترق من سماء إلى سماء حتى تصل إلى سدرة المنتهى والرفرف والروح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الأجسام الى عالم الأرواح واستحضر في عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية ، واستحضر جميع الأرواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام « ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد » واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسى ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى (وما يعلم جنود ربك الا هو) فاذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل : الله أكبر ، وتريدية ذلك «الله» الذات التي حصل بإيجادها وجود هذه الأشياء وحصل لها كالاتها في صفاتها وأفعالها ، وتريد بقولك أكبر أنه منزّه عن مشابهاها ومشاكلها ، بل هو منزّه عن أن يحكم العقل بحواز مفايسته بها ومناسبتها اليها فهذا هو المراد من قوله في أول الصلاة الله أكبر

والوجه الثاني : في تفسير هذا التكبير : أنه عليه الصلاة والسلام قال : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك ، فتقول : الله أكبر من أن لا يراني ومن أن لا يسمع كلامي

والوجه الثالث : أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم ، قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه الوجه الرابع : أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته ، فطاعتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنهه صمدية واعلم أيها العبد أنك لو بلغت الى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والأرواح فاياك أن تحذرك نفسك بأنك بلغت مبادئ ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر : —

أساميا لم تزد معرفته وإنما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثناؤه على الله : لا ينالك غوص الفكر : ولا يشقي اليك نظر ناظر ، ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك ، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل : سبحانك اللهم وبحمدك ، ثم قل : وجهتي وجهي ، ثم انتقل منها الى عالم الأمر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة ، وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العلى والأديان

السالفة والمذاهب الماضية، وأسرار الكتب الإلهية والشرائع النبوية، وتصل إلى الشريعة، ومنها إلى الطريقة، ومنها إلى الحقيقة، وتطالع درجات الإنبياء والمرسلين، ودركات الملعونين والمردودين والضالين، فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فأبصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون وإذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال (وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين) وإذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال، وهو الرحمة والفضل والاحسان، وإذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الأحوال والأحوال، وإذا قلت إياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة، وإذا قلت وإياك نستعين فأبصر به الطريقة، وإذا قلت أهدنا الصراط المستقيم فأبصر به الحقيقة، وإذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فأبصر به درجات أبواب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وإذا قلت غير المغضوب عليهم فأبصر به مراتب فساق أهل الآفاق، وإذا قلت ولا الضالين فأبصر به دركات أهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها

ثم إذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمرتبات السامية فلا تنظن أنك بلغت الغور والغاية، بل عد إلى الإقرار للحق بالكبرياء، ولنفسك بالذلة والمسكنة، وقل: الله أكبر، ثم انزل من صفة الكبرياء إلى صفة العظمة، فقل: سبحان ربّي العظيم، وإن أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فأعرف أنا بينما أن العظمة صفة العرش، ولا يبلغ مخلوق بمقله كنه عظمة العرش وإن بقي إلى آخر أيام العالم، ثم اعرف أن عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك أن تصل إلى كنه عظمة الله؟ ثم هنا سر عجيب وهو أنه ما جاء سبحان ربّي الأعظم وإنما جاء سبحان ربّي العظيم، وما جاء سبحان ربّي العالی وإنما جاء سبحان ربّي الأعلى، ولهذا تفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها، فإذا ركعت وقلت سبحان ربّي العظيم فعد إلى القيام ثانياً، وأدع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل: سمح الله لمن حمده، فانك إذا سألتها لتغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام «لا يزال الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه المسلم»

قال قيل: ما السبب في أنه لم يحصل في هذا المقام التكبير؟ قلنا: لأن التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف، وهذا المقام مقام الشفاعة، وهما متباينان

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد إلى التكبير وانحدر به إلى صفة العلو وقل سبحان ربّي

الاعلى ، وذلك لأن السجود أكثر تواضعا من الركوع ، لاجرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة — وهو الاعلى — والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة ، روى أن الله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله اليه : أيها الملك ، طر فطر مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين سم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفي العرش الى الثاني ، فأوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش ، فقال الملك عند ذلك : سبحان ربى الاعلى !

فان قيل : فما الحكمة في السجدين ؟ قلنا : فيه وجوه : الاول : أن السجدة الأولى للازل ، والثانية للابد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد ، وذلك لانك تعرف بأزليته أنه هو الاول لا أول قبله فتسجد له ، وتعرف بابديته أنه الآخر لا آخر بعده فتسجد له ثانيا . الثاني : قيل : أعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة ، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله . الثالث : السجدة الاولى فناء الكل في نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل ببقاء الله تعالى ( كل شيء هالك الا وجهه ) الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرته الله ، والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى ، كما قال ( لا اله الا هو الخالق والامر والخامس : السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته ، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء حقوق جلاله وكبرياته

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ، ويفهمون من العلو علو الجثة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام ، فهو عظيم لا بالجثة ، عال لا بالجثة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمة ، وكيف يكون عاليا بالجثة وهو منزه عن الجثة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبرياؤه كبرياء عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ، ويناسب الخيالات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يمجده المجددون ، فاذا صور لك حسك مثالا : فقل الله أكبر ، واذا عين خيالك صورة فقل : سبحانك الله وبمحمدك ، واذا زلق رجل طلبك في مهواة التعطيل فقل : وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض ، واذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات

العلي والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع  
تسبيحات المقرئين وتزيينات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقراً عند كل هذه الاحوال  
(سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)

## الفصل السابع

لطائف الحمد لله

في لطائف قوله الحمد لله ، وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة

أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت : النكتة الأولى : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال : يارب ، ما جزاء من حمدك فقال : الحمد لله ، فقال تعالى : الحمد لله فاتحة الشكر وغايته ، قال أهل التحقيق : لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ، ولما كانت غايته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال ( وآخر دعوانهم أن الحمد لله رب العالمين ) . وروى عن علي عليه السلام ، أنه قال : خلق الله العقل من نور مكنون غززون من سابق علمه ، لجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياة عينه ، والحكمة لسانه ، والخير سمعه ، والرافة قلبه ، والرحمة همه ، والصبر بطنه ، ثم قيل له تكلم ، فقال : الحمد لله الذي ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل ، الذي ذل كل شيء لعزته فقال الرب : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز علي منك ، وأيضا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال : الحمد لله ، فكان أول كلامه ذلك ، إذا عرفت هذا فنقول : أول مراتب المخلوقات هو العقل ، وآخر مراتبها آدم ، وقد نقلنا أن أول كلام كلام العقل هو قوله : الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله : الحمد ، ثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة ، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة ، فلا جرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال ( الحمد لله رب العالمين ) وأيضا ثبت أن أول كلمات الله قوله : الحمد لله ، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله ، وبين الأول والآخر مناسبة ، فلا جرم جعل قوله ( الحمد لله ) أول آية من كتاب محمد رسوله ، ولما كان كذلك وضع محمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان : أحمد ومحمد . وعند هذا قال عليه السلام « أنا في السماء أحمد ، وفي الأرض محمد » فأهل السبائك في تحميد الله ، ورسول الله أحمدم والله تعالى في تحميد أهل الأرض كما قال تعالى ( فأولئك كان سعيهم مشكورا ) ورسول الله محمد

والنكتة الثانية : أن الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة ، فلبا كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام ، فلهذا السبب قال يسبق رحمتي غضبي

النكتة الثالثة : أن الرسول اسمه أحد ، ومعناه أنه أحد الحامدين أى : أكثرهم حدا ، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة ، وإذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله في حق محمد عليه السلام أكثر منها في حق جميع العالمين ، فلهذا السبب قال ( وما أرسلناك الا رحمة للعالمين )

النكتة الرابعة : أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما الرحمن الرحيم ، وهما يفيدان المبالغة ، والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما محمد وأحمد ، لانا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة ، فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم . وجاء في بعض الروايات أن من أسماء الرسول : الحمد ، والحامد ، والمحمود ، فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة . إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى قال ( نبي عبادى ) أى أنا الغفور الرحيم فقله نبي إشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مذكور قبل العباد ، والياء في قوله عبادى ضمير عائد الى الله تعالى والياء في قوله أنى عائد اليه ، وقوله أنا عائد إليه ، وقوله الغفور الرحيم ، صفتان لله فى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم ، فالعبد يمشى يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة ، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى ( وما أرسلناك الا رحمة للعالمين ) ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى ( ورحمتي وسعت كل شيء ) فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة ؟

وأما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة نأشياء : النكتة الأولى : أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء ، منها خمسة من صفات الربوبية ، وهى : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، والمالك . وخمسة أشياء من صفات العبد ، وهى العبودية ، والاستعانة ، وطلب الهداية ، وطلب الاستقامة ، وطلب النعمة . كما قال ( صراط الذين أنعمت عليهم ) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة ، فكانه قيل : إياك نعبد لانك أنت الله ، وإياك نستعين لانك أنت الرب ، أهدنا الصراط المستقيم لانك أنت الرحمن ، وارزقنا الاستقامة لانك أنت الرحيم ، وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين

النكتة الثانية : الانسان مركب من خمسة أشياء : بدنه ، ونفسه الشيطانية ، ونفسه الشهوانية ، ونفسه الغضبية ، وجوهره المسمى العقل ، فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخصع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان - وهو اسم الرب - فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر والطف كما قال (الملك يومئذ الحق للرحمن) فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو أنه أطلق المباحات والطيبات كما قال (أحل لكم الطيبات) فلان وترك العصيان ، وتجلى للأجساد والابدان بقهر قوله (مالك يوم الدين) فان البدن غلظ كثيف ، فلا بد من قهر شديد ، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة ، فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انفلقت أبواب النيران ، وانفتحت أبواب الجنان . ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الابدان وقالت (اياك نعبد) وأطاعت النفوس الشهوانية قفالت (واياك نستعين) على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات ، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت (اهدنا) وأرشدنا وعلى دينك قفبتنا ، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت (اهدنا الصراط المستقيم) وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

النكتة الثالثة : قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، فشهادة أن لا اله الا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله ، واقام الصلاة من تجلى اسم الرب ؛ لأن الرب مشتق من التربية والعبد يربى ايمانه بمدد الصلاة ، وايتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن ، لأن الرحمن مبالغة في الرحمة ، وايتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء ، ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم ؛ لأن الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيم ما يحتاجون اليه ، وأيضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ، ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين ؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد ، وذلك يشبه سفر يوم القيامة ، وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة ، كثيرة جدا

النكتة الرابعة : أنواع القبة خمسة : بيت المقدس ، والكعبة ، والبيت المعمور ، والعرش وحضرة جلال الله ، فوزع هذه الاسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبة

النكتة الخامسة : الخواص خمس : أدب البصر بقوله ( فاعتبروا يا أولي الابصار ) والسمع بقوله ( الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ) والذوق بقوله ( يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ) والشتم بقوله ( اني لأجد ريح يوسف لولا أن تفقدون ) واللس بقوله ( والذين هم لفروجهم حافظون ) فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة

النكتة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فنفيض الانوار على الاسرار ، والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج في صلاته : فالاول هو النزول ، والثاني هو الصعود ، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله ( مالك يوم الدين ) وبين قوله ( اياك نعبد ) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما في طلب الدنيا وهو قسبان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما في طلب الآخرة ، وهو أيضا قسبان : دفع الضرر وهو الحرب من النار ، وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالجميع أربعة ، والقسم الخامس — وهو الاشراف — طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فإن شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله ، وإن طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وإن طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ؛ وإن طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة ؛ وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لتلا تقع في عذاب الآخرة

النكتة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المرتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور — وهو قوله سبحانه الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم — أما قولنا سبحانه الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي ( سبحانه الذي اسرى بعبد له ليلا ) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله ( ألم الله لا اله الا هو ) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور في القرآن لا بالتصریح في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان

اخرى فقال ( ولذكر الله أكبر ) وقال ( ورضوان من الله أكبر ) وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور في القرآن صريحا ، لأنه من كنوز الجنة ، والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا ، فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة ، فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله ، وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله ، وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا اله الا الله ، فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة ، وذلك هو الرحمن ، وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء ، وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عيبه على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته ، والله اعلم

## الفصل الثامن

في السبب المنتضى لاشتغال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة

السبب في اشتغال  
البسملة على  
الاسماء الثلاثة

وفيه وجوه ( الاول ) : لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق ، إلا أن لذلك التجلي ثلاث مراتب : فانه في أول الامر يتجلى بأفعاله وآياته ، وفي وسط الامر يتجلى بصفاته ، وفي آخر الامر يتجلى بذاته ، قيل : إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته ، قال ( ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام ) وقال ( إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات ) ثم يتجلى لأولياته بصفاته ، قال ( ويتفكرون في خلق السموات والارض بنا ما خلقت هذا باطلا ) و يتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته ( قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ) اذا عرف هذا فنقول : اسم الله عز وجل أقوى الاسماء في تجلي ذاته ، لانه أظهر الاسماء في اللفظ ، وأبعدها معنى عن العقول ، فهو ظاهر باطن ، يعسر انكاره ، ولا تدرك أسرارها ، قال الحسين بن منصور الحلاج : —

اسم مع الخلق قد تا هو ابه ولها      ليعلموا منه معنى من معانيه  
والله ما وصلوا منه الى سبب      حتى يكون الذي أبداه مبديه

وقال أيضا :

يا سر سر يدق حتى      يخفى على وهم كل حي  
فظاهرا باطنا يتجلى      لكل شيء بكل شيء

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلي الحق بصفاته العالية، ولذلك قال ( قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بأفعاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما)

## الفصل التاسع

في سبب اشتغال الفاتحة على الاسماء الخمسة

سبب اشتغال  
الفاتحة على  
الاسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة : أولها الخلق وثانيها الترية في مصالح الدنيا، وثالثها الترية في تعريف المبدأ ، ورابعها الترية في تعريف المعاد ، وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد : فاسم الله منبع الخلق والايحاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على الترية بوجوه المفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على الترية في معرفة المبدأ ، واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عمالابنفي ويقدم على ما ينبغي ، واسم الملك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ، ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال (اياك نعبد) كأنه يقول : انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ، ثم قل : اياك نعبد واياك نستعين ، كأنه قال : اياك نعبد لانك الله الخالق ، واياك نستعين لانك الرب الرازق ، اياك نعبد لانك الرحمن ، واياك نستعين لانك الرحيم ، اياك نعبد لانك الملك ، وياك نستعين لانك المالك

واعلم أن قوله مالك يوم الدين دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة، ومن دار الشرور الى دار السرور ، فقال : لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد ، وذلك هو العبادة ، فلا جرم قال : اياك نعبد ، ثم قال العبد : الذي اكتسبته بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني في ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال : مامعني قليل ، فأعطى من خزان رحمتك ما يكفيني في ذلك اليوم الطويل فقال : واياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق إلا أن أطلب الطريق عن هو بارشاد السالكين حقيق فقال : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم انه لابد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرة ودليل فقال : صراط الذين أنعمت عليهم ، والذين أنعم الله

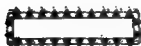
عليهم هم النيبون والصديقون والشهداء والصالحون ، فالأنبياء هم الأدلاء ، والصديقون هم  
 البدرقة ، والشهداء والصالحون هم الرققاء ، ثم قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وذلك  
 لان الحجب عن الله قسمان : الحجب النارية - وهى عالم الدنيا - ثم الحجب النورية -  
 وهى عالم الارواح - فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبقى مشغول  
 المر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

### الفصل العاشر

فى هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله ، واسمان مضافان الى غير الله : أما الكلمتان  
 المضافتان الى اسم الله فهما قوله : بسم الله ، وقوله : الحمد لله ، فقوله بسم الله لبداية الامور ، وقوله  
 الحمد لله لخواتيم الامور ، فبسم الله ذكر ، والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما  
 قال الحمد لله استحق رحمة أخرى ، فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، وبقوله  
 الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم ، فلهذا المعنى قيل : يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة ، وأما  
 قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالروية لبداية حالهم بدليل قوله ( ألسع  
 بربكم قالوا بلى ) وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله ( لمن الملك  
 اليوم لله الواحد القهار )

والله أعلم بالصواب ، وهو الهادى الى الرشاد

تم تفسير سورة الفتاحة بحمد الله وعونه







فهرس  
الجزء الثاني من

التفسير الكبير

للأمام

الحفنا السرازي

صفحة	صفحة
٣٣	٢ سورة البقرة
المسألة السادسة في قوله تعالى « ويقيمون الصلاة »	٢ المسألة الأولى في اللفاظ التي ينتهي بها
٣٣ « السابعة في معنى لفظ « الصلاة »	٣ « الثانية تتضمن معنى فوائج السور وبيان
٣٤ « الثامنة في معنى الرزق	المراد منها وحكمة الايتان بها
٣٦ « التاسعة في معنى الاتفاق	١٤ « الأولى في معنى الإشارة في « ذلك
٣٦ « العاشرة في قوله تعالى « وما رزقناهم	الكتاب »
ينفقون »	١٥ « الثانية في كون اسم الإشارة مذكرا
٣٧ « الأولى في أن معنى الإيمان التصديق	والمشار اليه مؤنثا
٣٧ « الثانية في المراد من ازال الوحي	١٦ « الثالثة تتضمن بيان أسماء القرآن
٣٧ « الثالثة في قوله تعالى « والذين يؤمنون	ومعنى كل اسم منها وحكمة تسميته بها
بما أنزل اليك »	٢١ « الرابعة في بيان اتصال قوله « ألم » بقوله
٣٨ « الأولى في تسمية الدنيا والآخرة	« ذلك الكتاب »
٣٨ « الثانية في معنى اليقين	٢١ « الأولى في معنى قوله تعالى « لا ريب فيه »
٣٨ « الثالثة في مدح الموقنين	٢٢ « الثانية في الوقف على لفظ « فيه »
٣٨ قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم	٢٣ « الأولى في حقيقة الهدى
المسألة الأولى في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها	٢٣ « الثانية في معنى المتق
٣٩ « الثانية معنى الاستسلام في قوله « على هدى »	٢٥ « الثالثة في السؤالات في كون الشيء
٣٩ « الثالثة في تكرير « أولئك »	هدى ودليلا
٤٠ « الرابعة « هم » فصل وله فائدتان	٢٦ « الرابعة في بيان قوله « هدى لليقين »
٤٠ « الخامسة معنى التعريف في « المفلحون »	من حيث الاعراب
٤٠ « السادسة في معنى المفلح	٢٦ « الأولى في مذاهب المختلفين في معنى
٤٠ « السابعة في أقوال الوعيدية والمرجئة	الإيمان
٤١ قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم الآية »	٢٧ « الثانية في قوله تعالى « الذين يؤمنون
٤١ المسئلة الأولى في أن « إن » حرف أشبه الفعل	بالغيب »
٤٢ « الثلثية اختلاف البصريين والكوفيين	٢٧ « الثالثة في اشتقاق الإيمان
في حرف « إن »	٣١ « الرابعة في بيان معنى « الغيب »
٤٢ « الثالثة في اختلاف المعاني لاختلاف	٣٣ « الخامسة قول من قال : المراد بالغيب
الالفاظ	المهدى المنتظر

صفحة	صفحة
٦١	المسألة الأولى في تحقيق حد الكفر
و توحيد السمع	٤٥
٦٢	« الثانية قولهم » إن الذين كفروا » اخبار
« السابعة في التفضيل بين السمع والبصر	عن كفرهم بصيغة الماضي
٦٢	« الثالثة قولهم » إن الذين كفروا » صيغة
« الثامنة في بيان أن محل العلم هو القلب	للجمع مع لام التعريف
٦٢	« التاسعة في كون البصر نور العين
٦٢	« العاشرة في القراءات الواردة في قوله
« الحادية عشرة في أن العذاب مثل النكال	تعالى » غشاة »
٦٣	« الثانية عشرة اتفاق المسلمين على تعذيب
٦٣	الله الكفار
٦٧	قوله تعالى « ومن الناس من يقول آمنا بالله
وباليوم الآخر الآية »	« الثانية في ارتفاع » سواء »
٦٨	« الثالثة اتفاقهم على أن الفعل لا يضر عنه
« المسئلة الأولى في حقيقة النفاق	« الرابعة في الهمة ، وأم . مجردتان لمعنى
٦٩	الاستفهام
« الثانية في الاختلاف في كفر الكافر الأصلي	« الخامسة في قراءات » أنذرتهم »
و المناقق أيهما أقبح	« السادسة في معنى الانذار
« الثالثة في أن الإيمان بغير المعرفة لا يكون	« الأولى في قوله تعالى » لا يؤمنون »
إيمانا	« الثانية في احتجاج أهل السنة في تكليف
« الرابعة في اشتقاق لفظ الانسان	ما لا يطاق
« الخامسة في أن قوله تعالى » ومن	في قوله تعالى » ختم الله على قلوبهم الآية »
الناس من يقول آمنا الآية » نزلت	المسئلة الأولى : الحتم والكتم اخوان
في مناقق أهل الكتاب	« الثانية اختلف الناس في الحتم
« السادسة في أن لفظ » من » صالحة	« الثالثة الالفاظ الواردة في القرآن في
للأفراد والثنية والجمع	معنى الحتم
٧٢	« الرابعة في كون الإسماع داخلة في حكم
قوله تعالى » يخادعون الله الذين آمنوا الآية »	الحتم والثنية
المسألة الأولى في ذم الخديعة	« الخامسة في تكرير الجار في قوله تعالى
« الثانية في أنهم كيف عادوا الله تعالى	« وعلى سمعهم »
« الثالثة في الغرض من ذلك الخداع	
« الرابعة في القراءات الواردة في قوله وما	
يخادعون »	



صفحة	صفحة
المسألة السابعة في المراد من الشهداء	١٣٧
« الثامنة في لفظ «دون»	١٣٧
« التاسعة في إبطال القول بالجبر	١٣٨
قوله تعالى «فان لم تعملوا ولن تعملوا»	١٣٩
الكلام في للمعاد	١٤١
قوله تعالى «ويشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية»	١٤١
المسئلة الأولى في الجبر والنشر	١٤٢
« الثانية في كون الجنة والنار مخلوقتين	١٤٦
« الثالثة في مجامع القذات	١٤٦
قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية»	١٤٦
المسئلة الأولى في أن الأعمال غير داخلة في معنى الإيمان	١٤٧
« الثانية في أن من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة له الجنة	١٤٧
« الثالثة في احتجاج المعتزلة بأن الطاعة توجب الثواب	١٤٨
« الرابعة في معنى الجنة	١٤٨
قوله تعالى «وان الله لا يستحي أن يضرب مثلا الآية»	١٥١
المسألة الأولى في اعتراض الكفار على ضرب الأمثال	١٥٢
المسألة الثانية في معنى الحياة	١٥٣
« الثالثة في ضرب الأمثال	١٥٤
« الرابعة في لفظ «ما» في قوله تعالى «مثلا ما»	١٥٥
« الخامسة في اشتقاق ضرب المثل	١٥٦
المسألة الثانية في كون «الذي» للإشارة إلى المفرد	١١٧
« الثالثة في ذكر أنواع من الدلائل	١١٧
« الرابعة في كون الأرض فراشا	١١٨
« الخامسة في سائر منافع الأرض وصفاتها	١٢٠
« السادسة في التفضيل بين السماء والأرض	١٢٢
قوله تعالى « والسماء بناء »	١٢٣
المسألة الأولى في ذكر أمر السموات والأرض	١٢٣
« الثانية في فضائل السماء	١٢٣
« الثالثة في بيان فضائل السماء وما فيها	١٢٤
المسئلة الرابعة في شرح كون السماء بناء	١٢٦
قوله تعالى «فلا تجعلوا لله أندادا»	١٢٨
المسئلة الأولى في مذاهب تعدد الآلهة	١٢٩
« الثانية في بيان عدم جواز عبادة الأوثان	١٣١
« الثالثة عبادات اليونانيين القدماء	١٣١
الكلام في النبوة	١٣٢
قوله تعالى «وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية»	١٣٢
المسئلة الأولى في الاستدلال على النبوة	١٣٣
« الثانية في معنى لفظ قوله تعالى «نزلنا»	١٣٤
« الثالثة في تعريف السورة	١٣٥
« الرابعة في بيان قوله تعالى «فاتوا يسورة من مثله»	١٣٥
« الخامسة في التحطى الوارد في القرآن	١٣٥
« السادسة مرجع الضمير في قوله تعالى «من مثله»	١٣٦

صفحة	صفحة
١٧٤	١٥٦
المسألة الثالثة فى قول من قال يظلال	المسألة السادسة فى انتصاب «بعضه»
عذاب القبر	» السابعة فى اشتقاق البوض
١٧٥	١٥٧
» الرابعة فى قوله تعالى «كيف	» الثامنة فى قوله تعالى «فما فوقها»
تكفرون بالله الآية»	١٥٧
» الخامسة قول المجسمة بالمكانية	» التاسعة فى كون «أما» حرف
١٧٥	فيه معنى الشرط
» السادسة ابطال قول أهل الطبائع	١٥٧
١٧٦	» العاشرة فى معنى الحق
قوله تعالى «هو الذى خلق لكم ما فى	١٥٧
الارض جميعا الآية»	» الحادية عشرة فى «ماذا»
١٧٧	» الثانية عشرة فى معنى الارادة
المسألة الاولى فى تزويه الله تعالى عن	١٥٨
الأغراض	» الثالثة عشرة فى مرجع الضمير فى
» الثانية فى قول أهل الاباحة والشيوعية»	وأنه الحق»
١٧٨	١٥٨
» الثالثة فى حرمة أكل العين	» الرابعة عشرة فى نصب «مثلا»
١٧٨	» الخامسة عشرة فى الهداية والاحلال
» الرابعة فى نفي الحاجة عن الله تعالى	١٦٩
١٧٨	» السادسة عشرة فى وصف
قوله تعالى «ثم استوى الى السماء الآية»	المهدين بالكثرة
١٧٨	» السابعة عشرة فى اشتقاق لفظ
المسألة الاولى فى معنى الاستواء	«والفاسق»
١٧٨	١٧٠
» الثانية فى أن خلق السموات والارض	» ثامنة عشرة فى معنى الميثاق
فى ستة أيام	» التاسعة عشرة فى المراد من قوله
١٧٨	تعالى «ويقطعون ما أمر الله به
» الثالثة قول الملاحدة بان خلق الارض	أن يوصل»
قبل خلق السماء	١٧١
» الرابعة الضمير فى «فسواهن»	» العشرون فى المراد من قوله تعالى
١٧٩	«ويفسدون فى الارض»
» الخامسة القول بان السموات هى	١٧٢
الكواكب	قوله تعالى «كيف تكفرون بالله
١٨٢	وكنتم أمواتا فأحياكم الآية»
» السادسة فى قوله تعالى «وهو بكل	١٧٣
شئ عليم»	المسألة الاولى فى قول المعتزلة فى أن
١٨٣	الكفر من قبل المباد
قوله تعالى «وإذا قال ربك للملائكة الآية»	١٧٤
١٨٣	» الثانية فى معنى قوله تعالى «وكنتم
المسألة الاولى فى لفظ «إذا»	أمواتا»
١٨٣	
» الثانية فى تريف لفظ الملك	

صفحة	صفحة
٢٢٧ الشواهد العقلية في فضيلة العلم	١٨٤ المسألة الثالثة تقديم الكلام في الملائكة
٢٣١ المسئلة السابعة في حد العلم	١٨٦ » الرابعة في شرح كثرة الملائكة
٢٣٢ » الثامنة في الألفاظ المرادة للعلم	١٩٠ » الخامسة في هل كان خطاب الله تعالى
٢٣٩ » التاسعة في عدم جواز اطلاق لفظ معلم	لكل الملائكة أو بعضهم
على الله تعالى	١٩٠ » السادسة في لفظ «جاعل»
٢٣٩ قوله تعالى «قالوا سبحانك لا علم لنا الا	١٩٠ » السابعة في أن المراد بالأرض في
ما علمتنا الآية»	هذه الآية جميع الأرض من مشرقها لمغربها
٢٤٠ المسئلة الأولى في أن المعارف مخلوقات لله تعالى	١٩٠ » الثامنة في معنى لفظ الخليفة
٢٤٠ » الثانية في عدم معرفة الغيبات	١٩١ قوله تعالى «قالوا أتجعل فيها من يفسد
٢٤٠ » الثالثة في معنى العليم	فيها الآية»
٢٤٠ » الرابعة في معنى الحكيم	١٩١ » الأولى في عصمة الملائكة
٢٤١ الخامسة في معرفة الله تعالى للأشياء قبل حدوثها	١٩١ » الثانية في هل الملائكة تنظر على
٢٤١ » السادسة في اشتغال هذه الآية على الخوف	للمعاصي أم لا
والفرح	١٩٧ » الثالثة في اعراب واو «ونحن»
٢٤٢ قوله تعالى «واذقنا للملائكة اسجدوا	١٩٩ » الرابعة في موضع «بمحمدك» من
لآدم الآية»	الاعراب
٢٤٣ المسئلة الأولى في أن الأمر بالسجود	١٩٩ » الخامسة في معنى التقديس
كان قبل خلق آدم عليه السلام	٢٠٠ » السادسة في قوله تعالى «انى أعلم ما لا
٢٤٣ » الثانية في أن السجود لآدم لم يكن	تعلون»
سجود عبادة	٢٠١ قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها الآية»
٢٤٤ » الثالثة في أن ابليس هل كان من	٢٠١ المسألة الأولى في كون اللغات كلها توقيفية
الملائكة أم لا	٢٠٢ » الثانية في المراد من تعليم آدم الاسماء
٢٤٧ » الرابعة في التفضيل بين الملائكة	٢٠٣ » الثالثة فيمن قال بجواز تكليف ما لا
عليهم السلام والبشر	يطاق
٢٧٠ » الخامسة في عدم عذر ابليس في	٢٠٣ » الرابعة في الدلالة على نبوة آدم عليه
الامتناع عن السجود	السلام
٢٧١ » السادسة في القول بان ابليس كان	٢٠٥ » الخامسة في معنى قوله تعالى «وان كنتم
منافقا قبل الامر بالسجود	صادقين»
٢٧٣ » السابعة في القول بان أمر السجود	٢٠٥ » السادسة في فضل العلم
كان لجميع الملائكة عليهم السلام	



التفسير الكبير  
للإمام  
الحنفى السرخس

---

للشيخ الفاضل

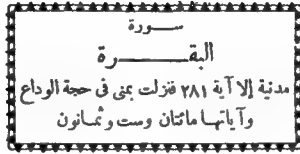
---

الطبعة الأولى

١٣٥٣ هجرية - ١٩٣٤ ميلادية

---

المطبعة المصيرية  
بمكة محمد عبد اللطيف



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الْم

(الْم) فيه مثلتان : المسألة الأولى :-

تسمي الم  
حروف  
الحجاء

اعلم أن الألفاظ التي يتجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظ مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من «ضرب» ثبت أنها أسماء ، ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتكثير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة ، فكانت لاجمالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف - الحديث » ، والاستدلال به يناقض ما ذكرتم قلنا : سمه حرفا مجازا لكونه اسما للحرف ، واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

معاني تسمية  
حروفها

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كأسمائها وهى حروف مفردة والاسامى ترتقى عدد حروفها إلى الثلاثة أتجه لهم طريق الى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الألف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسمائها لأنه لا يكون الا ساكنا

(الثانى) : حكمها مالم تلتها العوامل أن تكون ساكنة الاعجاز كأسماء الأعداد فيقال حكمها مالم تلتها العوامل

ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتب ألفا ونظرت الى ألف ، وهكذا كل اسم عدت الى تأدية مساهل حسب ؛ لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إفاضة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات

(الثالث) : هذه الأسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لا يمسها كونها معربة اعراب لفقد موجه ، والدليل على أن سكونها وقف لابناء أنها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون بمجموع فيها بين الساكنين

(المسألة الثانية) للناس في قوله تعالى ﴿الم﴾ وما يجري مجراه من القوانح قولان . سأل الم أحدهما : أن هذا علم مستور وسر محبوب استأثر الله بترك وتعالى به . قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه : لله في كل كتاب سر وسر في القرآن أوائل السور ، وقال على رضي الله عنه : إن لكل كتاب صفة وصفة هذا الكتاب حروف التهجي . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الواد نهر ثم أجرى من النهر جدول ، ثم أجرى من الجدول ساقية ، فلو أجرى الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وأفسده ، ولو سال البحر الى الوادي لأفسده ، وهو المراد من قوله تعالى ﴿أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها﴾ فيبحر العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا الى العلماء ، ثم أعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقي الى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ما روى في الخبر «للعلماء سر ، وللخلفاء سر ، وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، وفيه من بعد ذلك كله سر ، فلو اطلع الجاهل على سر العلماء لأبادوهم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لتأبنوهم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالقوهم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهمومهم ، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حارثين ، وبادوا بأثرين . والسبب في ذلك أن العقول الضعيفة لا تتحمل الأسرار القوية ، كما لا يتحمل نور الشمس ابصار الخفافيش ، فلما زيدت الأنبياء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال أسرار ما عجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد في عقولهم قدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها . وقال الحسين بن الفضل : هو من المتعابه

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى حالا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها )  
 أمرهم بالتدبر في القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله ( أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمرفة نفي التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله ( وانه لننزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين )  
 نلزم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به ، وأيضا قوله ( بلسان عربي مبين ) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله ( لعلله الذين يستنبطونه منهم ) والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمقتناه (وخامسها) قوله ( تبياننا لكل شيء ) وقوله ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) (وسادسها) قوله ( هدى للناس ، هدى المتقين ) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله ( حكمة بالغة ) وقوله ( وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين ) وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم (وثامنها) قوله ( قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ) (وتاسعها) قوله ( أألم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون ) وكيف يكون الكتاب كاليا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى ( هذا بلاغ للناس ولينذروا به ) فكيف يكون بلاغا ، وكيف يقع الانذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال في آخر الآية ( وليذكر أولو الألباب ) وانما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادى عشر) قوله ( قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا ) فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثاني عشر) قوله ( فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشق ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ) فكيف يمكن اتباعه والإعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم ؟ (الرابع عشر) قوله تعالى ( آمن الرسول — الى قوله سمعنا وأطعنا ) والطاعة لا يمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

وأما الأخبار: فقوله عليه السلام « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا — كتاب الله وسنني » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن علي رضي الله عنه أنه عليه

المتكلمين  
بالآيات

الاحتجاج  
بالأخبار

للسلام قال: عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن أتبع الهدى فى غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، والذكر الحكيم والصراط المستقيم، هو الذى لا تزيغ به الأهواء، ولا تشيع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به فليج، ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم.

الاحتجاج  
بالمقول

أما المعقول فن وجهه (أحدها): أنه لو ورد شئ لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الزنجية، ولما لم يجز ذاك فكذا هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الافهام، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها، وانه لا يلحق بالحكيم (وثالثها) أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به، فهذا مجموع كلام المتكلمين، واحتج مخالفوهم بالآية، والخبر، والمعقول

احتجاج  
مخالفى  
للمتكلمين  
بالآيات

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وانه غير معلوم، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) والوقف ههنا واجب لوجه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (الا الله) لبقى (يقولون آمنا به) منقطعاً عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد، لا يقال انه حال؛ لانا نقول حيث نرجع الى كل ما تقدم، فيعلم أن يكون الله تعالى قائلاً آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) أن الراسخين فى العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالإيمان به وجه، فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الإيمان به الا كالإيمان بالحكم، فلا يكون فى الإيمان به مزيد مدح (وثالثها): أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذماً، لكن قد جعله الله تعالى ذماً حيث قال (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

احتجاج  
بالخبر

وأما الخبر فقد رويانا فى أول هذه المسئلة خبراً يدل على قولنا، وروى أنه عليه السلام قال «ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله، فاذا نطقوا به أنكروه أهل الغرة بالله، ولأن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب أن يكون حقاً، لقوله عليه السلام «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

احتجاج  
بالمقول

وأما المعقول فهو أن الأفعال التى كلفنا بها قسيمان. منها ما نعرف وجه الحكمة فيما على الاجل بمقولنا: كالصلاة والزكاة والصوم؛ فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق، والزكاة صبي فى دفع حاجة الفقير، والصوم سمي فى كسر الشهوة. ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة

فيه : كإفعال الحج فإنا لانعرف بمقولنا وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة، والرمل، والاضطباع، ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذلك يحسن الأمر منه بالنوع الثاني ؛ لأن الطاعة في النوع الأول لا تدل على كمال الاقنياد لاحتمال أن المأمور إنما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الاقنياد ونهاية التسليم ؛ لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الاقنياد والتسليم ، فاذا كان الأمر كذلك في الأفعال فلم لا يجوز أيضا أن يكون الأمر كذلك في الأحوال ؟ وهو أن يأمرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما تقف على معناه ، وتارة بما لا تقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الاقنياد والتسليم من المأمور للأمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قابله ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكير في كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفتا للذهن مشغول الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له ، فيتعبه بذلك تحصيل هذه المصلحة ، فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب

هل المراد  
من الفواتح  
معلوم

(القول الثاني) قول من زعم أن المراد من هذه الفواتح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكرها وجوها (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال : وقد سميت العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي ، وكقولهم للنحاس : صاد ، وللقدعين ، وللشحاب غين ، وقالوا : جيل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثاني) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن علي عليه السلام أنه كان يقول : يا كهيمص ، يا حم عسق ، (الثالث) أنها ألباض أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير : قوله ( الر ، حم ، ن ) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لا نقدر على كيفية تركيبها في البوائق ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدي وقتادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضي الله عنهما في (الم) : الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلي ، أبدي ، واللام إشارة إلى أنه لطيف ، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان ، وقال في (كهيمص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا . والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق . وذكر ابن ..

جبرير عن ابن عباس أنه حمل الكلف على الكبير والكريم ، والياء على أنه يجير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه في الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفي الثاني ليس كذلك ، ( السادس ) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس في ( الم ) أنا الله أعلم ، وفي ( المص ) أنا الله أفضل ، وفي ( الر ) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبي صالح وسعيد بن جبير عنه . ( السابع ) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالألف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده . قاله محمد بن كعب القرظي . وقال الربيع ابن أنس : ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه . الثامن : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أي أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، التاسع : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الأفعال ، فالألف معناه ألف الله محمداً فبعثه نبيا ، واللام أي لأمه المجاهدون ، والميم أي ميم الكافرون غيظوا وكتبوا بظهور الحق . وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لي ، والميم معناه مني ، العاشر : ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين — ان الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأتيوا بمثل القرآن ، أو بمشر سور ، أو بسورة واحدة فنجروا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس الا من هذه الحروف ، وأنهم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين التفصاح ، فكان يجب أن تأتي بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، الحادي عشر : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن في التقدير كأنه تعالى قال : اسمعوا مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، الثاني عشر : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا ( لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغفلون ) وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم مالا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن ، فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوا قالوا كالمتعجبين : اسمعوا إلى ما يمجى به محمد عليه السلام ، فاذا أصغوا فهم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، الثالث عشر : قول أبي العالمة إن كل حرف منها في مدة أقوام ، وأجال آخرين ، قال ابن عباس رضى الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب

برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب ، ثم أتى أخوه جبر  
ابن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا نشهدك الله الذي لا إله إلا هو أجق  
أنها أتتك من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حي إن كنت  
صادقا أتني لأعلم أجل هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف تدخل في دين رجل دلت هذه  
الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته إحدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله  
عليه وسلم فقال حي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم المص ، فقال حي : هذا أكثر من الأول  
هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ؟ قال : نعم الر ، فقال حي : هذا أكثر من  
الأولى والثانية ، فنحن نشهد إن كنت صادقا ما ملكت أمتك إلا مائتين وإحدى وثلاثين  
سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم المر ، قال حي : فنحن نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى  
بأى أئوالك تأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه  
الأمة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فإن كان محمد صادقا فيما يقول إنى لأراه يستجمع له هذا كله  
فقال اليهود ، وقالوا أشبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى بالقليل نأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله  
تعالى ( هو الذى أنزل عليك الكتاب ) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام  
واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فن شأنهم أن  
يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للخاطبين على قطع الكلام  
الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزى عن ابن عباس أن  
هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه ( السادس عشر ) : قال الأخفش : إن الله  
تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مباني كتبه المنزلة بالأسئلة المختلفة ، ومباني  
أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدهونه  
ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وتريد  
السورة بالكلية ، فكانه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب  
المثبت فى اللوح المحفوظ ( السابع عشر ) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان متنادا لكل أحد ،  
إلا أن كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلم والاستفادة ، فلما أخبر الرسول  
عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب ، فلهذا السبب قدم  
الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) :  
قال أبو بكر التبريزي : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدوم القرآن فذكر

هذه الحروف تنبئها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف، فيجب أن لا يكون قديماً (التاسع عشر) : قال القاضي الماوردي : المراد من «الم» أنه لم يكن ذلك الكتاب ، أي نزل عليكم والامام الزيادة ، وإنما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الألف إشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة في أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام إشارة الى الانثناء الحاصل عن المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم إشارة الى أن يصير العبد في مقام المحبة ، كالدائرة التي يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك إنما يكون بالفناء في الله تعالى بالكلية ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل) الله ثم ذم في خوضهم بلمبون (الحادي والعشرون) : الألف من أقصى الحلق ، وهو أول مخرج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخرج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخرج ، فهذه إشارة الى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى ، على ما قال (فقرؤا الى الله)

كرد لواقع  
السور  
أسماءها

والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما أولاً فلاه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج ، وأما ثانياً فلاه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان وذلك يناق كونه غير معلوم . وأما القسم الثاني فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعاني ، والثاني باطل ، لأن هذه الألفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني التي ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ، لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلًا في لغة العرب ، ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقي فلما أن يحمل على الكل ، وهو متعذر بالإجماع ، لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة ، وليس فهم من حملها على الكل ، أولاً يجعل على شيء منها ، وهو الباقي ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب . فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله «لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج» قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو لسان الحبشة ، والسجيل والاستبرق فارسيان ، قوله «وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان»

جعلها أسماء  
ألقاب أو  
معاني

قلنا : لانزع في اشتغال القرآن على المجملات والمتشابهات ، فإذا لم يقدم ذلك في كونه هدى وبياناً فكذلك هنا ، سلبنا أنها مفهومة ، لكن قولك «انها إما أن تكون من أسماء الألقاب أو من أسماء المعاني» إنما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمر ما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا في الابتداء على أن لا يلتفتوا إلى القرآن أمراً لله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف في الابتداء حتى يتعجبا عند سماعها فيسكتوا ، فحينئذ يهجم القرآن على أسماعهم ، سلبنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : انها من أسماء المعاني ؟ قوله « انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة » قلنا لانزع في أنها وحدها غير موضوعة لشيء ، لكن لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معيناً ، وبياناً من وجوه : أحدها : أنه عليه السلام كان يتحدث بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف ذلك قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : ان هذا القرآن إنما تركب من هذه الحروف التي أتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله ، وثانيها : أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة مغلوطة عند الناس ، وثالثها : أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فانه تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء ، ورابعها : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيهاً على أسمائه تعالى .

سلبنا دليلكم لكنه معارض بوجوه : أحدها : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت في (الم) و(حم) فالاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه

فان قيل : يشكل هذا جماعة كثيرين يسمون بمحمد ، فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية . قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى البتة ، فلو جعلناه علماً لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وإزالة الاشتباه فإذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جملة علماء بخلاف التسمية بمحمد ، فان في التسمية بمقاصداً أخرى سوى التعيين ، وهو التبرك به لكونه اسماً للرسول ، ولكونه داعياً على صفة من صفات الشرف ، لجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا (الم) فانه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فإذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثاً محضاً ، وثانيها : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر ، لأن هذه الأسماء ليست على قوايين أسماء العرب ، والأمور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لاسيما فيما لا يتعلق بأخفائه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوماً بالتواتر وارتفع الخلاف

فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، وثالثها : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معد يكرم ويعلمك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة ، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وأنه غير جائز ، وزايلها : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتها هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكنها إنما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران ، وعامسا : هذه الالفاظ داخله في السورة وجزء منها ، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا ، وهو محال ، فإن قيل : مجموع قولنا « صاد » اسم للحرف الأول منه ، فاذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا : الفرق ظاهر ، لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث أنه مفرد كونه متقدما ومن حيث أنه اسم كونه متاخرا ، وذلك محال ، وسادسها : لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ، ومعلوم أنه غير حاصل

الجواب « قوله المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب » قلنا : عنه جوابان : أحدهما : إن كل ذلك عربي ، لكنه موافق لسائر اللغات ، وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين : الثاني : أن المسنى بهذه الأسماء لم يوجد أولا في بلاد العرب ، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بتلك الأسماء ، فصارت تلك الالفاظ عربية أيضا .

قوله « وجد أن المجل في كتاب الله لا يقدح في كونه يانا » قلنا : كل يحمل وجد في كتاب الله تعالى قد وجد في العقل ، أو في الكتاب . أو في السنة يانه ، وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد ، إنما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله « لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الالفاظ إسكاتهم عن الشغب ؟ » قلنا : لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهدايات لمثل هذا الغرض ، وهو بالاجماع باطل .

وأما سائر الوجه التي ذكروها فقد بينا أن قولنا « ألم » غير موضوع في لغة العرب لافظة تلك المعاني ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولأنها متعارضة ،

فليس محل اللفظ على بعضها أولى من البعض؛ ولأننا لو فتحنا هذا الباب لافتتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهذيانات، وذلك مما لا سبيل إليه.

أما الجواب عن المعارضة الأولى: فهو أن لا يبعد أن يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد — ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى — حكمة خفية: وعن الثاني: أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام، لجاز أن لا يبلغ في الشبهة إلى حد التواتر

وعن الثالث: أن التسمية بثلاثة أسماء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسما واحدا على طريقة «حضر موت» فأما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الأعداد فذاك جائز؛ فإن سيويه نص على جواز التسمية بالجملة، والبيت من الشعر، والتسمية بطائفة من أسماء حروف المعجم وعن الرابع: أنه لا يبعد أن يصير القلب أكثر شهرة من الاسم الأصلي فكذا هنا وعن الخامس: أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين، ولفظ الاسم كذلك، فيكون الاسم اسما لنفسه، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسما له

وعن السادس: أن وضع الاسم انما يكون بحسب الحكمة، ولا يبعد أن تقتضى الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض. على أن القول الحق: أنه تعالى يفعل ما يشاء، فهذا متبهي الكلام في نصرة هذه الطريقة.

واعلم أن بعد هذا المذهب الذي نصرناه بالآقوال التي حكيناها قول قطرب: من أن المشر كين قال بعضهم لبعض: «لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه» فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول هذه السورة بهذه الألفاظ ما فهموا منها شيئا، والانسان حر يصير على ما منع. فكانوا يصفون إلى القرآن ويتفكرون ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه؛ رجاء أنه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم، ويوضح ذلك المشكل. فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه. والذي يؤكد هذا المذهب أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ما جاءت الا في أوائل السور، وذلك يوم أن الغرض ماذكرنا (والثاني) أن العلماء قالوا: ان الحكمة في انزال المتشابهات هي أن المعلن لمسا علم اشتغال القرآن على لتشابهات فانه يتأمل القرآن ويحتج في التفكير فيه على رجاء انه ربما وجد شيئا يقوى قوله وينصر منهبه، فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المختصة له عن الضلالات، فاذا جاز

انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلا ن يجوز إزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطأ والضللال لمثل هذا الغرض كان أولى . أقصى ما في الباب أن يقال: لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربي ، وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض ، وأيضا فهذا يقدح في كون القرآن هدى وبيانا ، لكننا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربي — وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة — فلذلك يكون جائزا ، وتحقيقه أن الكلام فعل من الأفعال ، والداعي إليه قد يكون هو الافادة ، وقد يكون غيرها ، قوله « أنه يكون هذيانا » قلنا : إن عنيته بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك ، وإن عنيته به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة إذا كان فيها وجوه أخرى من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا يتأني ما قلناه ؛ لأنه إذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعا من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

(فروع على القول بأنها أسماء السور) : الاول : هذه الأسماء على ضربين : أحدهما : يتأني فيه القول بأنها أسماء السود الاعراب ، وهو إما أن يكون « اسما مفردا » كصاد ، وقاف ، ونون ، أو أسماء عدة مجموعا على زنة مفرد كهم ، وطس ، ويس ؛ فانها موازنة لقائيل وهابيل ، وأما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدرا مجرد ، وهو من باب ما لا ينصرف ؛ لاجتماع سيدين فيها وهما العلوية والتأنيث . والثاني : ما لا يتأني فيه الاعراب ، نحو كيعصر ، والمر ، اذا عرفت هذا فنقول : أما المفردة ففيها قراءتان : احدهما : قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هي النصب بفعل مضمرنحو : اذكر ، وانما لم يصحبه التنوين لانه تنوع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به ، وحكى السيرافي أن بعضهم قرأ « يس » بفتح النون ؛ وأن يكون الفتح جرا ، وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم : « الله لا فعلن » غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروقة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف » ، وثانيتهما : قراءة بعضهم صا بالكسر . وسببه التحريك لالتقاء الساكنين . أما القسم الثاني - وهو ما لا يتأني الاعراب فيه - فهو يجب أن يكون محكيًا ، ومعناه أن يجاء بالقول بعده نقله على استقام صورته الأولى كقولك : « دعني تمرتان » الثاني : أن الله تعالى أورد في هذه الفواتح نصف أسامي حروف المعجم : أربعة عشر سواء ، وهي : الالف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون في تسع وعشرين سورة

القول بأنها  
أسماء السود

## ذَلِكَ الْكِتَابُ

الثالث : هذه الفوائج جاءت مختلفة الاعداد ، فوردت « ص ق ن » على حرف ، و « طه وطس ويس وح » على حرفين ، و « الم والروطم » على ثلاثة أحرف ، والمصر والمر على أربعة أحرف ، و « كهيمص وحمسق » على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أئمة كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكندا هنا

الرابع : هل لهذه الفوائج عل من الاعراب أم لا ؟ فنقول : إن جعلناها أسماء للسور فتم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها عل على قوله ، كما لا عمل للجمل المبتدأة وللنفردات المدودة

قوله تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ وفيه مسائل

( المسألة الأولى ) لقائل أن يقول : المشار اليه هنا حاضر ، و « ذلك » اسم مبهم يشار به الى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لانسلم أن المشار اليه حاضر ، ويانه من وجوه أحدها : ما قاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهي كل ما نزل بمكة بما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد ، فقوله ﴿ ذلك ﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآنا ، قال الله تعالى ( وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له ) وقال حاكيا عن الجن ( إنا سمعنا قرآنا عجبا ) وقوله ( انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى ) وهم ما سمعوا إلا البعض ، وهو الذى كان قد نزل الى ذلك الوقت ، وثانيها : أنه تعالى وعد رسوله عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لا يمحوه المالحى ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروت الامة ذلك عنه ، ويؤيده قوله ﴿ انا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً ﴾ وهذا في سورة المزمل ، وهي انما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بنى اسرائيل ؛ لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على اليهود وعلى بنى اسرائيل ، وقد كانت بنو اسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ﴿ ذلك الكتاب ﴾ أى الكتاب الذى أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بأنه فى

الادارة الى  
ذلك  
الكتاب

اللوح المحفوظ بقوله (وانه في أم الكتاب لدينا) وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ؛  
فغير ممتنع أن يقول تعالى (ذلك الكتاب) ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت  
في اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الإشارة بذلك الى «الم» بعد ماسبق التكلم به وانقضى ،  
والمنقضى في حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد  
البعد ، كما تقول لصاحبك — وقد أعطيت شيئا — احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما  
اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها — والقرآن  
وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى أسرارِهِ وحقائقه — فجاز أن يشار إليه  
كما يشار الى البعيد الغائب

«ذلك»  
يشار بها  
للقرب  
والبعيد

(المقام الثاني) : سلنا أن المشار اليه حاضر ، لكن لانسلم أن لفظة «ذلك» لا يشار بها  
الا الى البعيد ، بيانه أن ذلك ، وهذا حرفا إشارة ، وأصلهما «ذا» ؛ لانه حرف للإشارة ، قال تعالى  
(من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) ومعنى «ها» تنبيه ، فاذا قرب الشيء أشير اليه فقيل :  
هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه ، وقد تدخل الكاف  
على «ذا» للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الإشارة فقيل «ذلك» فكان المتكلم بالغ في التنبيه  
لتأخر المشار اليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لاتفيد البعد في أصل الوضع ، بل اقتص  
في العرف بالإشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها ، فصارت كالداية ، فانها مختصة في العرف  
بالفرس ، وان كانت في أصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض ، اذا ثبت هذا  
فنقول : إنا نحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوي ، لا على مقتضى الوضع العرفي ، وحيث  
لا يفيد البعد ؛ ولجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى (واذكر  
عبادنا ابراهيم واسحاق — الى قوله وكل من الاخير) ثم قال (هذا ذكر) وقال (وعندهم  
قاصرات الطرف أتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب) وقال (وجاءت سكرة الموت بالحق  
ذلك ما كنت منه تحيد) وقال (فأخذه الله نكال الآخرة والاولى إن في ذلك لعلبة لمن  
يخشى) وقال (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادى الصالحون)  
ثم قال (إن في هذا لبلانا لقوم عابدين) وقال (فلنناضريه ببعضها كذلك يحيى الله  
الموتى) أى هكذا يحيى الله الموتى ، وقال (وما تلك يمينك يا موسى) أى ماهذه التي  
يمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقاتل أن يقول : لم ذكر اسم الإشارة والمشار اليه مؤنث ، وهو السورة

الجواب : لا نسلم أن المشار اليه مؤنث ؛ لأن المؤنث اما المسمى أو الاسم ، والاول باطل ؛ لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر — وهو السورة — وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم ، لا الذي هو مؤنث وهو السورة

مدلول لفظ  
«كتاب»

(المسئلة الثالثة) : اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه إليك) والكتاب جاء في القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصاص) (كتب عليكم الصيام) (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجة والبرهان (فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكتبة السيد عبده (والذين يبيتون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشيء اذا جمعته ، وسميت الكتبية لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لانه كالكتبية على عساكر الشبهات ، أو لانه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى أزم فيه التكاليف على الخلق

اشتقاق لفظ  
«قرآن»

وثانيها : القرآن (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن) (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) . (ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وللفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد ، كالخسران والخسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى اذا تلوانه عليك فاتبع تلاوته : الثاني : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء في الحوض اذا جمعته ، وقال سفيان بن عيينة : سمي القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سورا ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الاولين والآخرين . فلما حصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية

معنى الفرقان

وثالثها : الفرقان (بارك الذي نزل الفرقان على عبده) . (وبينات من الهدى والفرقان) واختلفوا في تفسيره ، فقيل : سمي بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله في نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر

الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لثبت به قوادك) وقيل : سمي بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمة والسدي ، وذلك لأن الخلق في ظلمات الضلالت فبالقرآن وجدوا النجاة ، وعليه حل المفسرون قوله (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون)

ورابعا : الذكر ، والتذكرة ، والذكرى ، أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) <sup>معنى تسميته بالذكر</sup> (إنما نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فمرفهم تكليفه وأوامره . والثاني : أنه ذكر وشرف وخرجن آمن به ، وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأما التذكرة فقوله (وإنه لتذكرة للمتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين)

وخامسا : التنزيل (وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين) <sup>تسميته تنزيلا وحديثا</sup> وسادسا : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سماه حديثا ، لأن وصوله اليك حديث ، ولأنه تعالى شبه بما يتحدث به ، فإن الله خاطب به المكلفين وسابعها : الموعظة (يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم) وهو في الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى ، والآخذ جبريل ، والمستمل محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف لاتقع به الموعظة

وثامنا : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والمحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (واذ كن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا في معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الاحكام والالزام ، وقال المورج : هو مأخوذ من الحكمة من حكمة اللجام ، لأنها تضبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه وتأسسها : الشفاء (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما في الصدور) وفيه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثاني : أنه شفاء من مرض الكفر ، لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض ، فقال (في قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء

عاشرها : الهدى ، والهادى : أما الهدى فقولہ (هدى للبتين) . (هدى للناس) . (وشفاء لمساق الصدور وهدى ورحمة للؤمنين) وأما الهادى (ان هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) وقالت الجن (انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشـد)

كوكبه هدى  
وما دبا

الحادى عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس فى تفسيره : إنه القرآن ، وقال (وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه)

والثانى عشر : الحبل : (واعتصموا بحبل الله جميعاً) فى التفسير : انه القرآن ، وانما سمي به لأن المعتصم به فى أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا ، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهلك ، ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال « ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به » لأنه يصم الناس من المعاصى

الثالث عشر : الرحمة ( وتزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ) وأى رحمة فوق التخلص من الجهالات والضلالات

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا اليك روحاً من أمرنا) . (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وانما سمي به لأنه سبب حياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح ( فأرسلنا اليها روحنا) وعيسى بالروح (القاهـا الى مريم وروح منه)

تسميت  
بالروح

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمي به لأنه يجب اتباعه (وقالت لاخته قصيه) أى اتبعى أثره ؛ أو لأن القرآن يتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى (ان هذا هو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والبيان ، أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والبيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين) السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم) أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيهاً بالبر الذى يرى طريق الخلاص

الثامن عشر : الفصل (انه لقول فصل وما هو بالهزل) واختلفوا فيه ، فقيل معناه القضاء ، لأن الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قبل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوماً إلى الجنة ويسوق آخرين إلى النار ، فمن جعله امامه فى الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وراءه ساقه إلى النار

التاسع عشر : النجوم (فلا أقسم بمواقع النجوم) (والنجم اذا هوى) لأنه نزل نجا نجا

تسميت  
بالنجوم

العشرون : المثاني : ( مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ) قيل لأنه ثني فيه القصص والأخبار

الحادي والعشرون : النعمة : ( وأما بنعمة ربك فحدث ) قال ابن عباس يعني به القرآن الثاني والعشرون : البرهان ( قد جاءكم برهان من ربكم ) وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت القصصاء عن أن يأتوا بمثله

الثالث والعشرون : البشير والنذير، وهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى في صفة الرسل ( مبشرين ومنذرين ) وقال في صفة محمد صلى الله عليه وسلم ( انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ) وقال في صفة القرآن في حم السجدة ( بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم ) يعني مبشرا بالجنة لمن أطاع وبالنار منذرا لمن عصى، ومن هنا نذكر الأسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن

الرابع والعشرون : القيم ( قبا لينذر بأسا شديدا ) والدين أيضا قيم ( ذلك الدين القيم ) والله تسميته فيها سبحانه هو القيوم ( الله لا اله الا هو الحي القيوم ) وانما سمي قبا لأنه قائم بذاته في البيان والافادة

الخامس والعشرون : المهيمن ( وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه ) وهو مأخوذ من الأمين، وانما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر في الدنيا والآخرة، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبي الأمين لأجل قوم هم أمناه الله تعالى على خلقه كما قال ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس )

السادس والعشرون : الهادي ( ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ) وقال ( يهدي الى الرشd ) والله تعالى هو الهادي لأنه جاء في الخبر « التور الهادي »

السابع والعشرون : النور ( الله نور السموات والأرض ) وفي القرآن ( واتبعوا النور ) تسميته نورا الذي أنزل معه ( يعني القرآن وسمى الرسول نورا ) قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ( يعني محمدا وسمى دينه نورا ) ( يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم ) وسمى بيانه نورا ( أفن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ) وسمى التوراة نورا ( إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ) وسمى الانجيل نورا ( وآتيناها الانجيل فيه هدى ونور ) وسمى الايمان نورا ( يسمى نورهم بين أيديهم )

الثامن والعشرون : الحق: ورد في الأسماء الباعث الشهيد الحق، والقرآن حق ( وإنه لحق

اليقين) فسبأه الله حقاً؛ لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال ( بل تذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ) أى ذاهب زائل

التاسع والعشرون : العزيز ( وإن ربك هو العزيز الرحيم ) وفي صفة القرآن ( وإنه لكتاب عزيز ) والنبي عزيز ( لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ) والأمة عزيزة ( والله العزى ولرسوله وللمؤمنين ) فرب عزيز أنزل كتاباً عزيزاً على نبي عزيز لأمة عزيزة، وللعزيز معنيان أحدهما: القاهر، والقرآن كذلك؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته . والثاني : أن لا يوجد مثله

الثلاثون : الكريم ( إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون ) واعلم انه تعالى سمي سبعة أشياء بالكريم سمي نفسه بالكريم ( ما غرك برك الكريم ) إذ لا جواد أجود منه، والقرآن بالكريم؛ لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم ما يستفاد منه، وسمى موسى كريماً ( وجاءهم رسول كريم ) وسمى ثواب الأعمال كريماً ( فبشره بمغفرة وأجر كريم ) وسمى عرشه كريماً ( الله لا اله هورب العرش الكريم ) لأنه منزل الرحمة، وسمى جبريل كريماً ( انه لقول رسول كريم ) ومعناه أنه عزيز، وسمى كتاب سليمان كريماً ( انى ألقى كتاب كريم ) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة، فإذا تمسكوا به نالوا ثواباً كريماً

نسبة  
القرآن  
بالكريم

الحادى والثلاثون : العظيم : ( ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم ) واعلم انه تعالى سمي نفسه عظيماً فقال ( وهو العلى العظيم ) وعرشه عظيماً ( وهو رب العرش العظيم ) وكتابه عظيماً ( والقرآن العظيم ) ويوم القيامة عظيماً ( ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين ) والزلزلة عظيمة ( ان زلزلة الساعة شئ عظيم ) وخلق الرسول عظيماً ( وانك لعلى خلق عظيم ) والعلم عظيماً ( وكان فضل الله عليك عظيماً ) وكيد النساء عظيماً ( ان كيدكن عظيم ) وسحر سحرة فرعون عظيماً ( وجاؤا بسحر عظيم ) وسمى نفس الثواب عظيماً ( وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً ) وسمى عقاب المنافقين عظيماً ( ولهم عذاب عظيم )

ومن أسمائه  
« العظيم »

الثاني والثلاثون : المبارك : ( وهذا ذكر مبارك ) وسمى الله تعالى به أشياء، فسمى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مباركاً ( فى البقعة المباركة من الشجرة ) وسمى شجرة الزيتون مباركة ( بوعد من شجرة مباركة زيتونة ) لكثرة منافعها، وسمى عيسى مباركاً ( وجعلنى مباركاً ) وبسمي المطر مباركاً ( وأنزلنا من السماء ماء مباركاً ) لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة

ومنها المبارك

## لَارِبِ فِيهِ

( انا نزلناه في ليلة مباركة ) فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك في ليلة مباركة على نبي مبارك لأمة مباركة

اتصال «الم»  
بقوله «ذلك»  
الكتاب

(المسألة الرابعة) : في بيان اتصال قوله ( الم ) بقوله ( ذلك الكتاب ) قال صاحب الكشف : إن جعلت ( الم ) اسما للسورة في التأليف وجوه

الاول : أن يكون ( الم ) مبتدأ و(ذلك) مبتدأ ثانيا و(الكتاب) خبره والجملة خير المبتدأ الاول ، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل ، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص ، وانه الذي يستأهل أن يكون كتابا كما تقول : هو الرجل ، أى الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال ، وأن يكون الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود ، وأن يكون ( الم ) خبر مبتدأ محذوف أى هذه الم ويكون ( ذلك الكتاب ) خبرا ثانيا أو بدلا على ان الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك ، وأن تكون هذه الم جملة و ( ذلك الكتاب ) جملة أخرى وان جعلت ( الم ) بمنزلة الصوت كان ( ذلك ) مبتدأ وخبره (الكتاب) أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل ، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف ، أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله ( الم ) تنزيل الكتاب لا ريب فيه ) وتأليف هذا ظاهر .

قوله تعالى ( لاريب فيه ) فيه مساتان

تفسير قوله  
تعالى  
لاريب فيه

(المسألة الاولى) : الريب قريب من الشك ، وفيه زيادة ، كأنه ظن سوء ، تقول : رايتى أمر فلان إذا ظننت به سوءاً ، ومنه قوله عليه السلام «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» فان قيل : قد يستعمل الريب في قولهم «ريب الدهر» و«ريب الزمان» أى حواده ، قال الله تعالى ( نترقبس بهرب المنون ) ويستعمل أيضا في معنى ما يحتاج في القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر :-

فصينا من تهامة كل ريب وخير ثم أجمعنا السيوف

قلنا : هذان قدر رجعا الى معنى الشك ، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل ، فهو كالمشكوك فيه ، وكذلك ما يحتاج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى ( لاريب فيه ) المراد منه نفي كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه ، والمقصود انه لا شبهة في صحته ، ولا في كونه من عند الله ، ولا في

## هُدَى لِلْمُتَّقِينَ

كونه معجزا. ولو قلت: المراد لاريب في كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لنا كيد هذا التأويل بقوله ( وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا ) وهاهنا سؤالات (السؤال الأول) طعن بعض الملحدة فيه فقال: ان عني انه لاشك فيه عندنا فتحن قد نشك فيه، وان عني أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب: المراد أنه بلغ في الوضوح الى حيث لا ينبغي لمرتاب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ؛ لأن العرب مع بلوغهم في الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور الى حيث لا يجوز للماقل أن يرتاب فيه . السؤال الثاني : لم قال ههنا ( لاريب فيه ) وفي موضع آخر ( لا فيها غول ) ؟ الجواب : لانهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفي الريب بالكلية عن الكتاب، ولو قلت: لا فيه ريب لأوهم ان هناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهانا، كما قصد في قوله ( لا فيها غول ) تفضيل خمر الجنة على خمر الدنيا ، فانها لا تغتال العقول كما تغتالها خمر الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله ( لاريب فيه ) على نفي الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعثاء ( لاريب فيه ) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله ( لاريب ) نفي لماهية الريب، ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية، لانه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية، وذلك يناقض نفي الماهية، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا « لاريب فيه » بالرفع فهو تقيض لقولنا : « ريب فيه » وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض .

( المسألة الثانية ) الوقف على ( فيه ) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفوا على ( لاريب ) ولا بد للواقف من أن ينوي خيرا ، ونظيره قوله ( قالوا لا خير ) وقول العرب : لا بأس ، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز ؛ والتقدير : لاريب فيه فيه هدى . واعلم أن القراءة الأولى أولى ؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم . قوله تعالى ( هدى للتقين ) فيه مسائل

لوقف على  
فيه

(المسألة الأولى): في حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف: حقيقة الهدى

الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتداء والعلم . والذي يدل على صحة القول الأول وفساد القول الثاني والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا في معنى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداد محال، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى ( وأما نمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى ) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح في لغة العرب أن يقال: هديته فلم يهتد ، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشاف بأمر ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة في مقابلة الهدى ، قال تعالى ( أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ) وقال ( لعل هدى أو في ضلال مبين ) وثانيها : يقال مهدى في موضع المدح كهدى ، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا ، لاحتمال أنه هدى فلم يهتد وثالثها : أن اهتدى مطاوع هدى يقال: هديته فاهتدى ، كما يقال: كسرت فأنكسر ، وقطعت فانقطع فكما أن الانكسار والاقطاع لازمان للكسر والقطع ، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى وبين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، فجعل الهدى في مقابلة الضلال ممتنع ، وعن الثاني : أن المنتفع بالهدى سمي مهديا ، وغير المنتفع به لا يسمى مهديا ، ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم . وعن الثالث : أن الاتجار مطاوع الأمر يقال: أمرته فاتممر ، ولم يلزم منه أنه يكون من شرط كونه أمرا حصول الاتجار ، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء ، وعلى أنه معارض بقوله: هديته فلم يهتد ، وبما يدل على فساد قول من قال: بالهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بأنه هدى ولا شك أنه في نفسه ليس بعلم ، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم

(المسألة الثانية) المتقى في اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فأتقى ، والوقاية فرط الصيانة . إذا عرفت معنى التقى

هذا فنقول: إن الله تعالى ذكر المتقى ههنا في معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا في أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين ، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات . واختلفوا في أنه هل يدخل اجتناب الصفات في التقوى؟ فقال بعضهم: يدخل كما يدخل الصفات في الوعيد، وقال آخرون: لا يدخل، ولا نزاع في وجوب التوبة عن الكل، إنما النزاع في أنه إذا لم يتوق الصفات هل يستحق هذا الاسم؟ فروي عنه عليه السلام أنه قال

« لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا بما به البأس » وعن ابن عباس رضى الله عنهما : أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة في ترك ما يميل الهوى إليه ، ويرجون رحمته بالصدق بما جاء منه . واعلم أن التقوى هي الخشية ، قال في أول النساء ( يا أيها الناس اتقوا ربكم ) ومثله في أول الحج ، وفي الشعراء ( إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون ) يعني ألا تخشون الله ، وكذلك قال هود ، وصالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفي العنكبوت قال إبراهيم لقومه ( اعبدوا الله واتقوه ) يعني أخشوه ، وكذا قوله ( اتقوا الله حق تقاته ) ( وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ) ، ( واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ) واعلم أن حقيقة التقوى وإن كانت هي التي ذكرناها إلا أنها قد جاءت في القرآن ، والفرض الأصلي منها الإيمان نارة ، والتوبة أخرى ، والطاعة ثالثة ، وترك المعصية رابعة ، والاختلاص خامسة . أما الإيمان فقوله تعالى ( وألزمتهم كلمة التقوى ) أى التوحيد ( أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى ) وفي الشعراء ( قوم فرعون ألا يتقون ) أى ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله ( ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا ) أى تابوا ، وأما الطاعة فقوله في النحل ( أن أئذروا أنه لا اله إلا أنا فاتقون ) وفيه أيضا ( أغير الله تتقون ) وفي المؤمنين ( وأنا ربكم فاتقون ) وأما ترك المعصية فقوله ( وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله ) أى فلا تصوه ، وأما الاختلاص فقوله في الحج ( فانها من تقوى القلوب ) أى من اخلاص القلوب ، فكذا قوله ( وأبأى فاتقون ) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى ( إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ) وقال ( إن أكرمكم عند الله أتقاكم ) وعن ابن عباس قال عليه السلام « ومن أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما في يد الله أوثق مما في يده » وقال علي بن أبي طالب : التقوى ترك الاصرار على المعصية ، وترك الاعتزاز بالطاعة . وقال الحسن : التقوى أن لا تختار على الله سوى الله ، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله . وقال إبراهيم بن آدم : التقوى أن لا يجد الخلق في لسانك عيبا ، ولا الملائكة في أفعالك عيبا ، ولا ملك العرش في شرك عيبا وقال الواقدي : التقوى أن تزين شرك الحق كما زين ظاهرك للخلق ، ويقال : التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك ، ويقال : المتقى من سلك سبيل المصطفى ، ونبت الدنيا وراءه ، وكلف نفسه الاختلاص والوفاء واجتنب الحرام والجفاء ولو لم يكن للتقى فضيلة إلا ما في قوله تعالى ( هدى للتقين ) كفاؤه ، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس في قوله ( شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس ) ثم قال ههنا في القرآن : إنه هدى للتقين ، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس ، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بإنسان

( المسألة الثالثة ) في السؤالات . السؤال الأول : كون الشيء هدى ودليلا لا يختلف بحسب شخص دون شخص ، فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط ؟ وأيضا فالتقى مهتدى ، والمهتدى لا يهتدى ثانيا ، والقرآن لا يكون هدى للمتقين . الجواب : القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع ، وعلى دينه وصدق رسوله ، فهو أيضا دلالة للكافرين . الا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا لئلين أنهم هم الذين اهتموا واتقوا به كما قال ( انما أنت منذر من يخشاها ) وقال ( انما تنذر من اتبع الذكر ) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس ، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين اتقوا بانذاره . وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه ؛ لأن كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا في حق المتقين السؤال الثاني : كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه بحمل ومتشابه كثير ، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه ، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن ، ومن هذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج : لا تحتج عليهم بالقرآن ، فانه خصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه ، ولا نازى جميع فرق الاسلام محتجون به ، ونزى القرآن مملوماً من آيات بعضها صريح في الجبر وبعضها صريح في القدر ، فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتصف الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين — وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع — صار كله هدى . السؤال الثالث : كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه ، فاذن استحالة كون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفي معرفة النبوة ، ولا شك ان هذه المطالب أشرف المطالب ، فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى في كل شيء ، بل يكفي فيه أن يكون هدى في بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى في تعريف الشرائع ، أو يكون هدى في تأكيد مافي العقول ، وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ؛ فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ ، مع انه يستحيل أن يكون هدى في اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، ثبت ان المطلق لا يفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذي بلغ في البيان والوضوح الى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ؛ فان المفسرين ما يذكرون آية الا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما

## الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

يكون كذلك لا يكون مينا في نفسه فضلا عن أن يكون مينا لغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ، ولا يرجح واحدا منها على الباقي يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

(المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف: محل (هدى للمتقين) الرفع؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع (لا ريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الإشارة ، أو الظرف ، والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال: إن قوله (ألم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و (ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و (لا ريب فيه) ثالثة و (هدى للمتقين) رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم؛ حيث جرى بها متساقطة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لجيئتها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا الى الثالثة ، والرابعة .

بيانه: أنه نه أو لا على أنه الكلام المتحدى به ، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدى ، ثم نفي عنه أن يتشبه به طرف من الريب ، فكان شهادة بكأله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ، ثم لم يخجل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتب هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض باللفظ وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذي هو هدى — موضع الوصف الذي هو هاد ، وإيراده منكرا .

قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) اعلم ان فيه مسائل (المسئلة الاولى) قال صاحب الكشاف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أو هم الذين ، واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه (باولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، واذا كان منقطعا كان وقفا تاما

(المسئلة الثانية) قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب وقيمون الصلوة معارز قائم بنفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب - وهو قوله (الذين يؤمنون) - واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سمي الرسول عليه السلام « الصلاة عماد الدين ، والزكاة قطرة الاسلام » ، وأما الترك فهو داخل فى الصلاة لقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاغرب أن لا تكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا يبنى وفعل ما يبنى ، فالترك هو التقوى ، والفعل اما فعل القلب ، وهو الايمان ، أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ؛ لان القلب كاللوح القابل لنقوش انمقائد الحق والاخلاق الفاضلة ، واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة ، حتى يمكن اثبت النقوش الجيدة فيه ، وكذا القول فى الاخلاق ؛ فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك ما لا يبنى ، ثم ذكر بعده فعل ما يبنى

(المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشف : الايمان إفعال من الامن ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة ، وأما تعديته بالياء فلتضمنه معنى « أقر وأعترف » وأما ما حكى أبو زيد : ما أمنت أن أجد صحابة أى ما وثقت ، لحقيقته صرت ذا أمن ، أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى ( يؤمنون بالغيب ) أى يعترفون به أو يشقون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبة فى معنى الايمان فى عرف الشرع ويجمعهم فرق أربع (الفرقة الاولى) الذين قالوا : الايمان اسم لأفعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان ، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية ، وأهل الحديث ، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة ، ويتناول طاعة الله فى جميع ما أمر الله به من الافعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا . فقالوا بجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر ، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الايمان اذا عدى بالياء فالمراد به التصديق ، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ، ويكون المراد التصديق ، اذا الايمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية ، فلا يقال فلان آمن بكذا اذا ضل وصام ، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله ، فالايمن المعدي بالياء يجرى

بلى طريقة أهل اللغة ، أما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوي — الذى هو التصديق — الى معنى آخر ، ثم اختلفوا فيه على وجوه . أحدها : أن الإيمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، أو من باب الاقوال أو الافعال أو الاعتقادات ، وهو قول واصل بن عطاء وأبي الهذيل والقاضى عبد الجبار بن أحمد . وثانيها : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبي على وأبي هاشم . وثالثها : أن الإيمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ، فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر ، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ما ورد فيه الوعيد ، وهو قول النظام ، ومن أصحابه من قال : شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها . وأما أهل الحديث فذكروا وجهين . الاول : أن المعرفة إيمان كامل وهو الاصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة إيمان على حدة ، وهذه الطاعات لا يكون شيء منها إيمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة . وزعموا أن الجحود وانكار القلب كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حدة ، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات إيمانا ما لم توجد المعرفة والقرار ، ولا شيئا من المعاصى كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار ، لان الفرع لا يحصل بدون ما هو أصله ، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب . الثانى : زعموا أن الإيمان اسم للطاعات كلها وهو إيمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الإيمان ، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص إيمانه ، ومن ترك النوافل لا ينتقص إيمانه ، ومنهم من قال : الإيمان اسم للفرائض دون النوافل

(الفرقة الثانية) الذين قالوا : الإيمان بالقلب واللسان معا ، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الاول : ان الإيمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبي حنيفة وعامة الفقهاء ، ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين : أحدهما : اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة ، فبعضهم فسرها بالاعتقاد الجازم — سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل — وبم الآخرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال . وثانيهما : اختلفوا في أن العلم المعتبر في تحقق الإيمان علم بماذا ؟ قال بعض المتكلمين : هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم انه لا كثر اختلاف الخلق في صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف . وقال أهل الانصاف : المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته ويكونه

مربيا أو غير مرئي لا يكون داخلا في معنى الايمان . القول الثاني : ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر بن عتاب المريسي ، وأبي الحسن الأشعري ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس . القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الايمان اقرار باللسان ، واخلاص بالقلب

(الفرقة الثالثة) : الذين قالوا : الايمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين ( أحدهما ) ان الايمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الايمان ، وهو قول جهم بن صفوان . أما معرفة الكتب والرسول واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة في حد الايمان . وحكى الكعبى عنه : ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم . (وثانيهما) ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين ابن الفضل البجلي .

(الفرقة الرابعة) الذين قالوا : الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان : الاول : أن الاقرار باللسان هو الايمان فقط ، لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب ، فالمعرفة شرط ليكون الاقرار اللسانى ايمانا ، لا أنها داخلة في معنى الايمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى وان كان الكعبى قد أنكر كونه قولاً لغيلان . الثانى : أن الايمان مجرد الاقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المناق مؤمن الظاهر كافر السريرة ثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس في معنى الايمان في عرف الشرع ، والنسب نذهب اليه أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول : ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا ، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت أو بالانقضاء أمر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص ، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني أمرا واحدا يدل على أن الحكم الذهني أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ، ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم ، لأن الجاهل بالشئ قد يحكم به ، فعلينا أن هذا الحكم الذهني مغاير للعلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهني ، بقى ههنا بحث لفظي

وهو أن المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في أصول الفقه ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد ، فنفتقر في إثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة

(القيد الأول) ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه . الاول : انه كان في أصل اللغة للتصديق ، فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب ، وذلك يتنافى وصف القرآن بكونه عربيا . الثاني : ان الايمان أكثر الانفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الأصلي لتوفرت الدواعي على معرفة ذلك المسمى ، ولاشهر وبلغ الى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقي على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن أضافه الى القلب قال ( من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ) وقوله ( وقلبه مطمئن بالايمان ) ( كتب في قلوبهم الايمان ) ( ولكن قولوا أسلنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا . السادس : أنه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي ، قال ( الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) ( وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ) من ثلاثة أوجه . أحدها : أن القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله ( يا أيها الذين آمنوا ) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله ( فمن عني له من أخيه شيء ) وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان ، لقوله تعالى ( انما المؤمنون اخوة ) وثالثها : قوله ( ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ) وهذا لايليق الا بالمؤمن ، وبما يدل على المطلوب قوله تعالى ( والذين آمنوا ولم يهاجروا ) هذا أتى اسم الايمان لم يلزم بها جرم عظم الوعيد في ترك الهجرة في قوله تعالى ( الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم ) وقوله ( مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا ) ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل أيضا عليه قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء ) وقال ( يا أيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم ) وقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ) والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله ( وتوبوا الى الله جميعا )

أيها المؤمنون ( لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنباً وليس كذلك قلنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب بقبي فبهم حجة

(القيد الثاني) أن الإيمان ليس عبارة عن التصديق اللساني ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ) نفى كونهم مؤمنين، ولو كان الإيمان بالله عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي

(القيد الثالث) أن الإيمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمناً

(القيد الرابع) ليس من شرط الإيمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل، لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بإيمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالماً لذاته أو بالعلم ، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطاً معتبراً في تحقق الإيمان لما جاز أن يحكم الرسول بإيمانه قبل أن يجربه في أنه هل يعرف ذلك أم لا فهذا هو بيان القول في تحقيق الإيمان ، فان قال قائل : ههنا صورتان الصورة الاولى : من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة ، فهنا ان حكمت انه مؤمن فقد حكمت بأن الاقرار اللساني غير معتبر في تحقيق الإيمان، وهو خرق للاجماع ، وان حكمت بأنه غير مؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان» وهذا قلبه طافح بالإيمان ، فكيف لا يكون مؤمناً ؟ الصورة الثانية : من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها ، فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع، وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان» ولا ينتفى الإيمان من القلب بالسكوت عن النطق

والجواب : أن الغزالي منع من هذا الاجماع في الصورتين ، وحكم بكونهما مؤمنين ، وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الإيمان

(المسئلة الرابعة) قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل ، كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر ، ثم في قوله تعالى ( يؤمنون بالغيب ) قولان ( الاول ) — وهو اختيار أبي مسلم الاصفهاني — أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمتنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزبون . ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب)

ويقول الرجل لغير : نعم الصديق لك فلان يظهر الغيب ، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم (والثاني) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل ، وإلى ما ليس عليه دليل . فالمراد من هذه الآية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي دل عليه دليل بأن يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به ، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم . واحتج أبو مسلم على قوله بأمر : الأول : أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك بالآخرة هم يوقنون) إيمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه ، وانه غير جائز : الثاني : لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى ( وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المخذور (الثالث) : لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور ، فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة ، وذلك غير جائز لأن الركن الأعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذي اخترناه لم يلزمنا هذا المخذور .

والجواب عن الأول : ان قوله ( يؤمنون بالغيب ) يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة ، وهو جائز كما في قوله (وملائكته وجبريل وميكال) . وعن الثاني : انه لا نزاع في أنا تؤمن بالاشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا فان قيل أفتقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قدينا ان الغيب ينقسم إلى ما عليه دليل وإلى ما لا دليل عليه أما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره ، وأما الذي عليه دليل فلا يمتنع أن نقول : نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ، ويفيد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا الوجه قال الملبس : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة .

وعن الثالث : لان لم أن لفظ الغيبة لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد، ويريدون بالغائب ذات الله تعالى بوصفاته والله أعلم

(المسألة الخامسة) قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والحج ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الحج فقوله عليه السلام «لوم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يواطى اسمه اسمي وكنته كنيتي يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما» واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل .

(المسألة السادسة) ذكروا في تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها من أقام العود اذا قومه . وثانيها : أنها عبارة عن المداومة عليها ، كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السجدة اذا نفقت، واقامتها فاقامها ؛ لأنها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي توجه اليه الرغبات ، واذا أضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها : انها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور، من قولهم : قام بالأمر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفي ضده : قعد عن الأمر ، وقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط . ورابعها : اقامتها عبارة عن أدائها ، وإنما عبر عن الاداء بالاقامة لأن القيام ببعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود، وقالوا : سبغ اذا صلى ؛ لوجود التسبيح فيها ، قال تعالى (فلولا أنه كان من المسبحين) واعلم أن الأولى حل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم، وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها ؛ ولذلك فإن القيم بالرزاق الجند انما يوصف بكونه قيا اذا أعطى الحقوق من دون بخش ونقص ، ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم ؛ لانه يجب دوام وجوده ؛ ولأنه بديم امدار الرزق على عباده .

(المسألة السابعة) ذكروا في لفظ الصلاة في أصل اللغة وجوها . أحدها : انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتمى

وثانيها : قال الخارزنجي . اشتقاقا من الصلى ، وهي النار ، من قولهم : صليت المصا اذا

قومها بالصلى، فله صلى كانه يسعى في تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بمرصها على النار . وثالثها : ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى ( تصلى نارا حامية ) ( سيصلى نارا ذات لهب ) وسعى القرس الثانى من أفراس المسابقة مصليا -ورابعها: قال صاحب الكشف : الصلاة فعله من «صلى» كالكلمة من «زكى» وكتبها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلى حرك الصلويين؛ لأن المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ، وقيل للداعى : صلى تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد ، وأقول هاهنا بحثان

الأول : ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشف يفضى الى طعن عظيم فى كون القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الالفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين ، واشتقاقه من تحريك الصلويين من أبعد الأشياء اشتجارا فيها بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة فى الأصل ما ذكره ، ثم انه خفى واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الاحاد لكان مثله فى سائر الالفاظ جائزا ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر أنفاسنا اليه من المعنى فى زماننا هذا ؛ لاحتمال أنها كانت فى زمان الرسول موضوعا لمعان آخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى ، إلا أن تلك المعانى خفيت فى زماننا واندرست كما وقع مثله فى هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذى ذكره مردود باطل

الثانى : الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضها مفتحة بالتحريم ، مختتمة بالتحليل ، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة ؛ لأنه الذى يقف الفلاح عليه ؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعراف صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفلم إن صدق»

(المسئلة الثامنة) الرزق فى كلام العرب هو الحظقال تعالى (وجعله من رزقكم أنكم تكذبون) أى حظكم من هذا الأمر، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم: الرزق كل شئ يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ؛ لأن الله تعالى أمرنا بأن نتفق بما رزقنا فقال (وانفقوا بما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذى يؤكل لما أمكن انفاقه . وقال آخرون: الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل ؛ لأن الانسان قد يقول : اللهم ارزقنى ولدا صالحا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ، ويقول : اللهم ارزقنى عقلا أعيش به وليس العقل بملك ، وأيضا البيعة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك . وأما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه ، فقال أبو الحسين البصرى :

الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن ينعمه من الانتفاع به ، فإذا قلنا : قد رزقنا الله تعالى الاموال ، فعنى ذلك أنه مكنتنا من الانتفاع بها ، وإذا سأله تعالى أن يرزقنا مالا فإنا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص ، وإذا سأله أن يرزق البهيمة فإنا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص ، وإنما تكون به أخص إذا مكنتها من الانتفاع به ، ولم يكن لأحد أن ينعمها من الانتفاع به . وعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا : الحرام لا يكون رزقا . وقال أصحابنا : الحرام قد يكون رزقا ، بحجة الأصحاب من وجوب . الأول : أن الرزق في أصل اللغة هو الحظ والتصيب على ما يناله ، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا ، فوجب أن يكون رزقا له الثاني : أنه تعالى قال ( وما من دابة في الأرض الا على الله رزقا ) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة ، فوجب أن يقال : انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا . ما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى : أما الكتاب فوجوه . أحدها : قوله تعالى ( وما رزقناهم ينفقون ) مدحهم على الاتفاق مما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام ، وذلك باطل بالاتفاق . وثانيها : لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الناصب منه ، لقوله تعالى ( وأنفقوا مما رزقناكم ) وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للناصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده ، فدل على أن الحرام لا يكون رزقا . وثالثها : قوله تعالى ( قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم ) فبين أن من حرم رزق الله فهو مفتر على الله ، فثبت أن الحرام لا يكون رزقا ، وأما السنة فما رواه أبو الحسين في كتاب الغرر بإسناده عن صفوان بن أمية قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قرعة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشفوة فلا أراى أرزق إلا من دق بكفى فائذن لى فى الغناء من غير قاحشة فقال عليه السلام « لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا » وأما المعنى فإن الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ، ومن منع من أخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه . ألا ترى أنه لا يقال : ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعمهم من أخذه ، وإنما يقال : انه رزقهم ما مكنتهم من أخذه ولا يمنعمهم منه ولا أمر بمنعمهم منه ، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وإن كان الكل من الله ، لكنه كما يقال : يا خالق المحدثات

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ  
هُمْ يوقنون

والعرش والكرسى ، ولا يقال : يا خالق الكلاب والخنازير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) فخص اسم العباد بالمتقين ، وإن كان الكفار أيضا من العباد ، وكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلل على سبيل التشريف وإن كان الحرام رزقا أيضا ، وأجابوا عن التسك بالخبر بأنه حجة لنا ؛ لأن قوله عليه السلام «فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه» صريح في أن الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقا أم لا ؟ ولا مجال للدلائل العقلية في الالفاظ والله أعلم

(المسألة التاسعة) أصل الاتفاق اخراج المال من اليد ، ومنه نفق المبيع نفاقا إذا كثر المشترون له ، ونفقت الدابة إذا ماتت أى خرج روحها ، ونافق الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى (أن تبني نفقا في الأرض)

(المسألة العاشرة) في قوله (وبما رزقهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من التبعية صيانة لهم ، وكفا عن الاسراف والتبذير المنهى عنه . وثانيها : قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم ، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به . وثالثها : يدخل في الاتفاق المذكور في الآية ، الاتفاق الواجب ، والاتفاق المندوب ، والاتفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهى قوله في آية الكنز (ولا ينفقونها في سبيل الله) . وثانيها : الاتفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته . وثالثها : الاتفاق في الجهاد . وأما الاتفاق المندوب فهو أيضا اتفاق لقوله (وأنفقوا بما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فأصدق وأكن من الصالحين) فكل هذه الاتفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام ، أو ما كان مؤمنا بهما ، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على

ذلك البعض ، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك) لأن في هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال) ثم تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين ، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم تقول : أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) فقيه مسائل:-

(المسألة الأولى) لا نزاع بين أخصابنا وبين المعتزلة في أن الإيمان اذا عدى بالياء فالمراد منه التصديق ، فاذا قلنا فلان آمن بكذا ، فالمراد أنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالإيمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لا بد معه من المعرفة لأن الإيمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لا يأمن أن يكون كاذبا فهو الى الذم أقرب

(المسألة الثانية) المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال: نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لا تنزل لكن المستمع يسمع الرسالة من علو فينزل ويؤدي في سفلى ، وقول الأمير لا يفارق ذاته ، ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ، ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع وأداه في موضع آخر. فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندهم؟ قلنا: يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا لكلامه ثم أقدرة على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق في اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخاطق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

(المسألة الثالثة) قوله (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) هذا الإيمان واجب ، لأنه قال في آخره (وأولئك هم المفلحون) فثبت أن من لم يكن له هذا الإيمان وجب أن لا يكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ؛ لأن المرء لا يمكنه أن يقوم بما أوجه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل ؛

## أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، الا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ما أنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والایمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالآخرة هم يوقنون) فقيه مسائل :

(المسألة الأولى) الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

(المسألة الثانية) اليقين هو العلم بالشئ بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لا يقول القائل : تيقنت وجود نفسي ، وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك في العلم بالحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا ، فيقول القائل : تيقنت ما أردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ، ويقول : تيقنت أن الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ، ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه ييقن الاشياء

(المسألة الثالثة) أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لا يمدح المرء بأن ييقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح الا إذا يقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار : روى عنه عليه السلام أنه قال « يا عجب كل العجب من الشاك في الله وهو يرى خلقه ، وعجايب عن يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجايب عن ينكر البعث والنشور وهو في كل يوم ويلة يموت ويحيا — يعني النوم واليقظة — وعجايب عن يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور ، وعجايب عن المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قفرة »

قوله تعالى (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) اعلم أن في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في كيفية تعلق هذه الآية بمقابلها وجوه ثلاثة . أحدها : أن ينرى الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لانه لما قيل (هدى للبتقين) غصص المتقين بأن الكتاب

هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ما السبب في اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) الى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كانه قيل : الذى يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من . به . وثانها : أن لا ينوى الابتداء به بل يجعله تابعا (للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كانه قيل أى سبب فى أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا . وثالثها : أن يجعل الموصول الاول حصة (المتقين) ويرفع الثانى على الابتداء و (أولئك) خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح وأهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوته صلى الله عليه وسلم وهم ظاننون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى

(المسألة الثانية) معنى الاستعلاء فى قوله (على هدى) بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به فى قولهم « جعل الغواية مركبا وامطى الجمل » وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالايمان بما أنزل عليه أولا ، ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه اذا كان متشددا فى الدين خافعا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه فى عمله وعمله ، ويتأمل حاله فيها فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان بمدوحا بأنه على هدى وبصيرة ، وانما نكر (هدى) ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا . قال عون بن عبد الله : الهدى من الله كثير ، ولا يصير البصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يصيرها البصراء ، ولا يجتدى بها إلا العلماء

(المسألة الثالثة) فى تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فان قيل : قلتم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثبت فانهما متفقان لأن

التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيهم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى  
فهي من المطف بمحل

(المسألة الرابعة) (هم) فصل وله فائدتان . أحدهما : الدلالة على أن الوارد بعده خير لصفة  
وثانيهما : حصر الخبر في المبتدأ ، فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل  
إلا في الانسان ، أما لو قلت : الانسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الانسان  
(المسألة الخامسة) معنى التعريف في (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين  
يلفك أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا يلفك أن انسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من  
هو ؟ فقيل زيد التائب ، أى هو الذى أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين ان حصلت صفة  
المفلحين فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ؟  
أن زيدا هو هو

(المسألة السادسة) المفلح الظاهر المطلوب كانه الذى انفتحت له وجوه الظفر ولم  
تستفلق عليه ، والمفلح بالجيم مثله ، والتركيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمي الزراع  
قلاحا ، ومشقوق الشفة السفلى أفلح ، وفي المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله  
تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب  
الذى هو النعم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال والاعظام ، لان ذلك هو الثواب  
المطلوب للمبادات

(المسألة السابعة) هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه  
آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الاول : أن قوله ( وأولئك هم المفلحون ) يقتضى الحصر ، فوجب  
فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة  
والزكاة . الثانى : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم  
فلزم أن تكون علة الفلاح هي فعل الايمان والصلاة والزكاة ، فمن أخل بهذه الاشياء لم يحصل  
له علة الفلاح ، فوجب أن لا يحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح  
على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الاشياء  
مفلحا وان زنى وسرق وشرب الخمر ، وإذا ثبت في هذه الطائفة تحقق العقوبة ثبت في غيرهم  
ضرورة ، اذ لا قائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاعتجاجين معارض بالآخر  
فببساطان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : ان قوله ( وأولئك هم المفلحون ) يدل على أنهم

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَمْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

الكاملون في الفلاح، فليزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح، ونحن نقول بموجبه، فانه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب، بل يجوز له أن يكون خائفا منه، وعن الثاني: أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى. والجواب عن قول المرجحة: ان وصفهم بالقوى يكفي في نيل الثواب لانه يتضمن اتقائهم المعاصي، واتقائهم ترك الواجبات والله أعلم

قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

اعلم أن في الآية مسائل نحوية، ومسائل أصولية، ونحن نأتي عليها إن شاء الله تعالى.  
أما قوله (إن) ففيه مسائل:

﴿المسئلة الأولى﴾ اعلم ان (إن) حرف والحرف لا أصل له في العمل، لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى، وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) في بيان المشابهة، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة في اللفظ والمعنى، أما في اللفظ فلا تباين تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال، ويدخلها نون الوقاية نحو: إني وكأني، كما يدخل على الفعل نحو: أعطاني وأكرمني، وأما المعنى فلا تباين فبعد حصول معنى في الاسم، وهو تأكد موصوفيته بالخبر، كما أنك إذا قلت: قام زيد، فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم (المقدمة الثانية) انها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) في انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر، وتقريره أن يقال: إنها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معاً، أو تنصبهما معاً، أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، وبالعكس، والأول باطل، لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين، فلم يبق كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة، ولانها أعطيت عمل الفعل، والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك، والفرع لا يكون أقوى من الأصل، والقسم الثاني أيضاً باطل، لأن هذا أيضاً مخالف لعمل الفعل، لأن الفعل لا ينصب شيئاً مع خلوه عما يرفعه. والقسم الثالث أيضاً باطل، لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع، فإن الفعل يكون عمله في الفاعل أولاً بالرفع ثم في المفعول بالنصب، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع. ولما بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع: وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر، وهذا ما يميزه على أن هذه الحروف

دخيلة في العمل لأصلية ، لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل  
فذلك يدل مهنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض  
( المسئلة الثانية ) قال البصريون : هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون  
لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك . حجة البصريين : أن هذه  
الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم بيانه ، والفعل له تأثير في الرفع والنصب ، فهذه  
الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية  
باق في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، وإذا كانت الخبرية رافعة  
استحال ارتفاع هذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاثة . إحداها : قولنا : الخبرية باقية ،  
وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مستندا إلى المبتدأ ، وبعد دخول حرف  
« إن » عليه فذاك الإسناد باق . وثانها : قولنا : الخبرية مهنا مقتضية للرفع : وذلك  
لأن الخبرية كانت قبل دخول « إن » مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من  
المقتضى ، لأن المصدم لا يصلح أن يكون جزءاً للعلّة ، فبعد دخول هذه الحروف كانت  
الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى يتأمله لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو  
خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالاقتضاء ، وبيانه من وجهين . الأول : أن  
كونه خبراً وصف حقيق قائم بذاته ، وذلك الحرف أجنبي مبين عنه ، وكما أنه مبين عنه فغير  
مجاور له لأن الاسم يتخللها . الثاني : أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون  
كل واحد منهما مستنداً إلى الغير ، أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيق معنوي ، فإنه  
ليس فيه إسناد ، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل ، فإذا ثبت  
ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل  
ورابعها : لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحالة كون هذا الحرف رافعة ؛ لأن  
الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول  
هذا الحرف ، فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم إليه لكان ذلك تحصيلاً للحاصل ، وهو  
محال . الوجه الثاني : أن سيويه وافق على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعماله على  
خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة ، والضرورة تندفع بأعمالها  
في الاسم ، فوجب أن لا يعملها في الخبر

( المسئلة الثالثة ) روى الانباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال : اني أجد

في كلام العرب حشواً ، أجد العرب تقول : عبداً قائم ، ثم تقول ان عبد الله قائم ، ثم تقول ان عبد الله قائم ، ثم تقول ان عبد الله قائم ، فقال المبرد : بل المعاني مختلفة لا خلاف الالفاظ ، فتوهم عبداً قائم اخبار عن قيامه ، وتوهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وتوهم ان عبد الله قائم جواب عن انكار منكر لقيامه . واحتج عبد الفاهر على صحة قوله بأنها إنما تذكر جواباً لسؤال السائل بأن قال أنا رأيتهم قد ألزموها الجملة من المبتدأ والخبر اذا كان جواباً للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويستلونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكراً إنا مكنا له في الأرض) وقوله في أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فان عصوك فقل انى برى مما تعملون) وقوله (قل انى نبيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل انى أنا النذير المبين) وأشياء ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجب به الكفار في بعض ما جادلوا ونظروا فيه ، وعليه قوله (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين) وفي قصة السحرة (إنا الى ربنا منقلبون) اذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آمنتم له قبل أن آذن لكم) وقال عبد الفاهر : والتحقيق انها للتأكيد واذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتاج هناك الى «إن» وانما يحتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسناً اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس :

عليك بالياس من الناس ان غنى نفسك في الياس

وانما حسن موقعها لان الغالب أن الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس . وأما جعلها مع اللام جواباً للنكر في قولك « ان زيدا قائم » فحيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد ، وكما يحتمل أن يكون الانكار من السامع احتمال أيضاً أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد تجيء اذا ظن المتكلم في الذى وجد أنه لا يوجد مثل قولك : انه كان منى اليه احسان فاعلمنى بالسوء ، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذى ظننت وتبين الخطأ في الذى توهمت ، وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب انى وضعتا أثى والله أعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب ان قومى كذبون)

أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

(المسئلة الاولى) اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب اليه وقال به فاما أن يعرف صحة ذلك

النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الاول . وهو الذى عرفت بالضرورة بحجج الرسول عليه السلام به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه في ذلك ، فاما بان لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فاذن الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة بحججه به ، ومثاله من أنكر وجود الصانع ، أو كونه عالما قادرا محتارا أو كونه واحدا أو كونه منزها عن النقائص والآفات ، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التى علنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر ، فذلك يكون كافرا ، لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه . فاما الذى يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أولذاته وأنه مرئى أو غير مرئى ، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر بحججه عليه السلام بأحد القولين دون الثانى ، بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثانى بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا في ماهية الايمان فلا يكون موجبا للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسئلة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسئلة بين جميع الأمة ، ولنقل ذلك على سبيل التواتر ، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الايمان عليها ، اذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ، ولا انكارها موجبا للكفر ، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا تكفر أرباب التأويل . وأما الذى لا سبيل اليه الا برواية الأحاد نظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه . فهذا قولنا في حقيقة الكفر . فان قيل يعطل ما ذكرتم من جهة العكس بليس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فانه كفر مع أن ذلك شيء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة بحججه به ، قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم في أمثال هذه الامور على نفس المعنى ، لانه لا سبيل الى الاطلاع ، بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للاحكام الشرعية ، وليس الغيار وشد الزنار من هذا الباب ، فان الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فانه لا يأتي بهذه الافعال ، فحيث أتى بهادل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها ، لا أنها في انفسها كفر ، فهذا هو الكلام الملتصق في هذا الباب والله أعلم .

(المسئلة الثانية) قوله (إن الذين كفروا) اخبار عن كفرهم بصيغة الماضى والاخبار عن الشيء بصيغة الماضى يقتضى كون الخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار، اذا عرفت هذا فنقول : احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله عن شيء ماض مثل قوله (إن الذين كفروا) أو (إنانحن نزلنا الذكر) إنا له لحافظون ، إنا أنزلناه فى ليلة القدر، إنا أرسلنا نوحا) على أن كلام الله يحدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر . قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالخبر عنه ، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا ، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين . الاول : أن الله تعالى كان فى الازل علما بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد فى المستقبل علما بأنه قد حدث فى الماضى ولم يازم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضا أن يقال : ان خبر الله تعالى فى الازل كان خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن أنهم قد كفروا ولم يازم حدوث خبر الله تعالى . الثانى : ان الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لابد وأن ينقلب ذلك الخبر الى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى مسئلتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولا عن السؤال الاول فقال : عند أبى الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات ، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقى حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما ، واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثانى : أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة ، فقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام فى الوقت المتقدم على دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره فى مسئلتنا أن يقال ان قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا أنه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلًا فى الازل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالقدم بأننا لو قلنا ان العلم يتغير بتغير المعلوم لكننا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلًا فى الازل أو ما كان ، فان لم يكن حاصلًا فى الازل كان ذلك تصریحا بالجلل . وذلك كفر ، وإن قلنا انه كان حاصلًا فزواله يقتضى زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم

(المسألة الثالثة) قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهي

للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في أنه ليس المراد منها هذا الظاهر، لأن كثيرا من الكفار أسدلوا فذلنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص، اما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبس وظهور المقصود، ومثاله ما إذا كان للإنسان في البلد جمع مخصوص من الأعداء، فإذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعمين، وإما لأجل أن التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، وإذا ثبت ذلك ظهر أنه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق، لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا جرم حسن ذلك، وأقصى ما في الباب أن يقال: لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ما وجدت الا أن هذا الكلام ضعيف، لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع، وإذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف والله أعلم. ومن المعتزلة من احتال في دفع ذلك فقال ان قوله: ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله: ان الذين كفروا يؤمنون، وقوله: ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا آمن كل واحد منهم، فإذا ثبت أنه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب أن لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه أن لا يصدر الايمان عن واحد منهم؛ لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان، فثبت أن قوله: ان الذين كفروا لا يؤمنون يكفي في اجرائه على ظاهره أن لا يؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب: ان قوله (ان الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لا يؤمنون) أيضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد، على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لا يؤمن وحيث يعود الكلام المذكور

(المسئلة الرابعة) اختلف أهل التفسير في المراد ههنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون: انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتُمون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما، وقال آخرون: بل المراد قوم من المشركين، كأبي لهب وأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة

ونظيره ما قال تعالى ( فاعرض أكرمهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه ) وكان عليه السلام حريصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له ( فطعك باعع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ) وقال ( أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ) ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك ، فان اليأس احدى راحتين

أما قوله تعالى ( سواه عليهم أنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) فيه مسائل : —

( المسألة الأولى ) قال صاحب الكشف ( سواه ) اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى ( تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ) ( في أربعة أيام سواء للسائلين ) بمعنى مستوية ، فكأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه

( المسألة الثانية ) في ارتفاع سواء قولان . أحدهما : أن ارتفاعه على أنه خبر لان ( أنذرهم أم لم تنذرهم ) في موضع الرفع به على الفاعلية ، كأنه قيل . ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول : ان زيدا مختصم أخوه وابن عمه . الثاني : أن تكون أنذرهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والخلة خبر لان ، واعلم ان الوجه الثاني أولى ؛ لان « سواء » اسم ، وتزيده بمنزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة ، وانه لا يجوز ، واذا ثبت هذا فنقول : من المعلوم أن المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء ، فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما ، وذلك يدل على أن تقديم الخبر على المبتدأ جائز ، ونظيره قوله تعالى ( سواء يحياهم ومماتهم ) وروى سيويه قولهم « تيمى أنا » « ومشنوء من يشنوءك » أما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين . الاول : المبتدأ ذات ، والخبر صفة ، والذات قبل الصفة بالاستحقاق ، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية . الثاني : أن الخبر لا بد وأن يتضمن الضمير ، فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر ، وانه غير جائز ، لأن الضمير هو اللفظ الذى أشير به الى أمر معلوم ، فقبل العلم به امتنعت الإشارة اليه ، فكان الاضمار قبل الذكر محلا ، أجاب البصريون على الاول بأن ما ذكرتم يقتضى أن يكون تقدم المبتدأ أولى ، لا أن يكون واجبا وعن الثاني : أن الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب ، كقولهم « في بيته يؤتى الحكم » قال تعالى ( فأوجس في نفسه خيفة موسى ) وقال زهير :

من يلقى يوما على علاته هرما يلقى السباحة منه والندى خلقا  
واقه أصله .

(المسئلة الثالثة) اتفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه ؛ لأن من قال : خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ، ومنهم من قدح فيه بوجوه . أحدها : أن قوله ( أنذرتهم أم لم تنذرهم ) فعل وقد أخبر عنه بقوله ( سواء عليهم ) وفظيره قوله ( ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين ) فاعل « بدا » هو « ليسجننه » وثانيها : أن المخبر عنه بانه فعل لا بد وأن يكون فعلا ، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل : المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة ، وتلك الكلمة اسم قلنا فلي هذا : المخبر عنه بأنه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا ، والتحقيق أن المخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أولا يكون ، فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا ، لأن الاسم لا يكون فعلا ، وإن كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه . وثالثها : أنا اذا قلنا : الفعل لا يخبر عنه فقد أخبر ناعته بأنه لا يخبر عنه ، والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم أنأ قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه ، وهذا خطأ وإن كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء : لما ثبت أنه لا امتناع في الاختيار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر . أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الاخبار عن الفعل ، فلا جرم كان التقدير : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك ، فان قيل : العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد وأن يكون لفائدة زائدة اما في المعنى أو في اللفظ فما تلك الفائدة هنا ؟ قلنا : قوله ( سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم ) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا في الإصرار واللجاج والإعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقي فيهم البتة رجاء القبول بوجه ، وقبل ذلك ما كانوا كذلك ، ولو قال : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لما أفاد أن هذا المعنى إنما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ، ولما قال ( أنذرتهم أم لم تنذرهم ) أفاد أن هذه الحالة إنما حصلت في هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم ، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

(المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشف : « الممزة » و « أم » مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انساخ عنهما معنى الاستفهام رأسا . قال سيويه : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا أيها العصابة ، يعني أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء .

(المسئلة الخامسة) في قوله (أنذرهم) ست قرامات : اماهمزتين محقتين بينهما ألف ، أولا ألف بينهما ، أو بأن تكون همزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أولا ألف بينهما ، وبمحذف حرف الاستفهام ، وبمحذوف وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ . « قد اقلع » فان قيل : فما تقول فيمن يقبل الثانية ألفا ؟ قال صاحب الكشف : هو لاجن خارج عن كلام العرب . (المسئلة السادسة) الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي ، وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تأثير الانذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بحلب المنفعة ، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى . أما قوله (لا يؤمنون) ففيه مستلطان :-

(المسئلة الأولى) قال صاحب الكشف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خيراً « لان » والجملة قبلها اعتراض

(المسئلة الثانية) احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذري ومن خلقت وحيدا) الى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله (تبت يدا أبي لهب) على تكليف ما لا يطاق ، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا ، والكذب عند الخصم قبيح ، وفعل القبيح يستلزم اما الجبل واما الحاجة ، وهما محالان على الله ، والمفضى الى المحال محال ، فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا في صورة العلم : هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال ومستلزم المحال محال ، فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا على وجه ثالث : وهو أن وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان ؛ لانه انما يكون علوا لو كان مطابقا للعلوم ، والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان ، فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال . فالأمر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال . ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان ألينة ، والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط ، وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو أنه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا

فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله ( يريدون أن يدلوا كلام الله قل إن تتبعونا  
كذلكم قال الله من قبل ) ثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد  
لتبديل كلام الله تعالى ، وذلك منهي عنه . ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون بالثبوت  
فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه ، وترك محاولة الايمان  
يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلًا على الترك والفعل ، فهذه هي الوجوه  
المذكورة في هذا الموضع ، وهذا هو الكلام المأدوم لاصول الاعتزال . ولقد كان السلف  
والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم ، ولقد قاموا وقعدوا  
واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع ، وأنا أذكر أقصى ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه :  
قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان : المقام الأول : بيان انه لا يجوز أن يكون علم الله  
تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب  
العقل على سبيل التفصيل ، أما المقام الأول فقالوا : الذي يدل عليه وجوه : أحدها : ان القرآن  
يملوه من الآيات الدالة على أنه لا مانع لأحد من الايمان قال ( وما منع الناس أن يؤمنوا  
إذ جاءهم الهدى ) وهو انكار بلفظ الاستفهام ، ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث  
لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كانت ذلك منه مستتبعا  
وكذا قوله ( وماذا عليهم لو آمنوا ) وقوله لا بليس ( ما منعك أن تسجد ) وقول موسى لآخيه  
( ما منعك إذ رأيتهم ضلوا ) وقوله ( فاهم لا يؤمنون ) ( فاهم عن التذكرة معرضين ) ( عفا الله  
عنك لم أذنت لهم ) ( لم تحرم ما أحل الله لك ) قال صاحب بن عباد في فصله في هذا الباب :  
كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه ؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن  
الايمان ثم يقول أتى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الاثك ثم يقول أتى تؤفكون ؟ وأنشأ فيهم  
الكفر ثم يقول لم تكفرون ؟ وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم يقول ( لم تلبسوا الحق بالباطل )  
وهدم عن السبيل ثم يقول ( لم تصدوا عن سبيل الله ) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال ( وماذا عليهم  
لو آمنوا ) وذهب بهم عن الرشد ثم قال ( فأين تذهبون ) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال  
( فاهم عن التذكرة معرضين ) . وثانها : أن الله تعالى قال ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون  
للناس على الله حجة بعد الرسل ) وقال ( ولو أنا أهلكناهم بمذاب من قبله لقالوا ربنا لولا  
أرسلنا بنا سولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى ) فلما بين أنه ما أتى لهم عنرا الا وقد  
أزاله عنهم ، فلو كان عليه بكفرهم وخبرهم عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم

الاعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع . وثالثها : انه تعالى حكى عن الكفار في سورة «حم السجدة» انهم قالوا : قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ، وانما ذكر الله تعالى ذلك ذمالم في هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها : انه تعالى أنزل قوله (إن الذين كفروا - الى آخره) ذمالمهم وزجرا عن الكفر وتقييحا لفعلهم ، فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة ، بل كانوا معذورين كما يكون الاعشى معذورا في أن لا يمشى . وخامسها : القرآن انما أنزل ليكون حجة لله ورسوله عليهم ، لأن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله ، فلو كان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا : إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا ، فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال . ومعلوم ان هذا محالا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى ، بل كان بشس المولى ومعلوم أن ذلك كفر ، قالوا : فثبت بهذا الوجه أنه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان . المقام الثاني : قالوا إن الذى يدل على أن العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه . أحدها : انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء ، لأن الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذى علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع ، والواجب لاقدرة له عليه ولأنه إذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذى يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وأما للمتمتع فلا قدرة عليه ، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شيء أصلا ، وبذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشيء لا يمنع من امكان وجوده . : وثانيها : ان العلم يتعلق بالمعلوم على ماهو عليه ، فان كان ممكنا عليه ممكنا وان كان واجبا عليه واجبا ، ولا شك أن الايمان والكفر بالنظر إلى ذاته يمكن الوجود ، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم ، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادر على شيء أصلا : لأن الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لاقدرة عليه ، والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع ، والممتع لاقدرة عليه ، فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شيء أصلا ، فكانت حركاته وسكناته جارية بجرى حركات الجمادات ، والحركات الاضطرابية للحيوانات ، لكننا بالبدية نفهم فساد ذلك ، فان رعى انسانا بالآخرة حتى شجحه فانا نعلم الراى ولا نعلم الآخرة ، وندرك بالبدية تفرقة بين ماذا

سقطت الآجرة عليه ، وبين ماذا لكه انسان بالاختيار ، ولذلك فإن العقلاء يبدأة عقولهم بدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المفسد ، ويلتمسون ويأمرون ويماتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك . ورابعها : لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكفر بالإيمان أمرا باعدام علمه ، وكما انه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموا فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه ، لأن اعدام ذات الله وصفاته غير معقول ، والأمر به سفه وعيب ، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود . وخامسها : أن الإيمان في نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا إلى ذاته وعينه ، فوجب أن يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ، إذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا ، وهو محال ، وإذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا تمتنع وجوده وعدمه البتة ، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات ، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال . وسادسها : إن الأمر بالمحال سفه وعيب ، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه ، فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا انزال الآكاذيب والاباطيل ، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الانبياء ولا بصحة القرآن ، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها ، ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الإيمان والخبر عن عدم الإيمان لا يمنع من الإيمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال في هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف ، والزمن بالطيران في الهواء ، وأن يقال لمن قيد يده ورجلاه وألقى من شاهق جبل يلم لا تطير الى فوق ؟ ولما لم يحز شيء من ذلك في العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال ، فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود . وثامنها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الانبياء الى الجادات وانزال الكتب عليها ، وانزال الملائكة لتبليغ التكليف اليها حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين . وتاسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والارادة ، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا ، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد ، قال الله تعالى ( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) وقال ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) وقال ( ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ) وأى حرج وشقة فوق التكليف بالمحال ( المقام الثالث ) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمعتزلة فيه طريقتان . الأولى : طريقة أبي على وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ، فانا لما قلنا : لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا قلب

عليه جهلاً قالوا خطأ: قول من يقول : انه يتقلب عليه جهلاً ، وخطأ أيضاً قول من يقول : انه لا يتقلب ، ولكن يجب الامساك عن القولين : والثاني : طريقة الكمي واختيار أبي الحسين البصري : ان العلم تبع للمعلوم ، فاذا فرضت الواقع من المبدأ هو الايمان عرفت أن الحاصل في الأزل لله تعالى هو العلم بالايمان ، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الايمان عرفت أن الحاصل في الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان ، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر ، لأنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لفضلات عظيمة : فيها أن منكرى التكليف والنبوت قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما ، وسمعتا كلام المعتزلة في أن مع القول بالجبر لا يجوز التكليف ويصح ، والجواب الذي ذكره أهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوت . ومنها ان الطاعنين في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة البالغة على أنه لا منع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه ، والذي قاله الجبرية : من أن العلم يدمم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه ، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادخ فيه ، ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه . وقال قوم من الرافضة : ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد بل غير وبدل ، والدليل عليه اشتباهه على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر . ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا : لو جازنا التسك باللائل العقلية لزم القدح في التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة ، فان كلام أهل الجبر في نهاية القوة في اثبات الجبر ، وكلام أهل القدر في بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة ، فيتولد من مجموع الكلامين أعظم شبهة في القدح والتكليف والنبوة ، فثبت أن الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلal ، وعند هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق . ومنها ان هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البدء على الله تعالى . وقال : ان قوله (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروا لا يؤمنون) إنما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ، ويجوز له أن يظهر خلاف ما ذكره ، وإنما قال بهذا المذهب فرار من

ذلك الاشكالات المتقدمة. واعلم أن جملة الوجوه التي روينها عن المعتزلة كسأت لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب، بل هي جارية مجرى التشقيعات. فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم ففي نهاية الضعف. أما قول أبي علي وأبي هشام والقلضي: خطأ قول من يقول إنه يدل، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل: إن كان المراد منه الحكم بفساد التقسيم كان ذلك حكماً بفساد النفي والاثبات وذلك لا يرتضي العقل، وإن كان معناه أن أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أولاً يدل كفي في دفعه تقرير وجه الاستدلال، فإنا لما بينا أن العلم بالعدم لا يحصل إلا مع العدم، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معاً، ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه. وأما قول الكعبي ففي نهاية الضعف؛ لانا وإن كنا لا ندري أن الله تعالى كان في الأزل عالماً بوجوده لايمان أو بعدمه لكننا نعلم أن العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلًا، وهو الآن أيضًا حاضر، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافًا بقلب العلم جهلاً، وهذا آخر الكلام في هذا البحث. واعلم أن الكلام المعنوي هو الذي تقدم، وبقى في هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة. أحدها: روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال: كنت جالساً عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر، فقال لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال سمعت هاشماً الاوقص يقول: إن (تبت يدا أبي لهب) وقوله (ذرني ومن خلقت وحيداً) إلى قوله (سأصليه سقر) إن هذا ليس في أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) إلى قوله (وانه في أم الكتاب لدينا لملي حكيم) فما الكفر إلا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنيهة ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان علي أبي لهب من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال أقول يا أبا عثمان ذلك، هذا والله الذي قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر. وحكي أيضاً أنه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) فقال له أخبرني عن (تبت) أكانت في اللوح المحفوظ؟ فقال عمرو: ليس هكذا كانت، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب، فقال له الرجل، هكذا ينبغي أن تقرأ إذا قلنا إلى الصلاة: فغضب عمرو وقال إن علم الله ليس بشيطان إن علم الله لا يضر ولا ينفع. وهذه الحكاية ندل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن. وثانيها: روى القاضي في كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون

النفس النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد منه بدا ، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم ، قد كان في علمه انهم يفعلونها فلم يحلمهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي أظلمتكم والارض ، التي أفلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى ، وكما لا يحلمكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لا يحلمكم علم الله تعالى عليها. واعلم أن في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة ، والفرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لا يليق بالرسول أن يقول مثل ذلك ، وذلك لانه متناقض وفاسد ، أما المتناقض فلان قوله « وكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله » صريح في الجبر ، وما قبله صريح في القدر فهو متناقض ، وأما انه فاسد فلاننا ان العلم بعدم الايمان وجود الايمان متافيان ، فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفي والاثبات. أما السماء والارض فانهما لا ينفان شيئا من الاعمال ، فظهر أن تشبيه احدي الصورتين بالآخرى لا يصدر الا عن جاهل أو متجاهل ، وجل منصب الرسالة عنه. وثالثها : الحديثان المشهوران في هذا الباب : أما الحديث الاول : فهو ما روى في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر بأربع كلمات ، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشق أو سعيد ، فوالله الذي لا إله غير ما أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها » وحكى الخطيب في تاريخ بغداد عن عمرو ابن عبيد أنه قال : لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته ، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقا وأما الحديث الثاني : فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام ، فان موسى قال لآدم : أنت الذي أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم : أنت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي ؟ قال نعم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاةٌ وَلَهُمْ  
عَذَابٌ عَظِيمٌ

فُحِجَ آدَمُ مُوسَى، وَالْمُعْتَزِلَةُ طَعَنُوا فِيهِ مِنْ وَجْهِهِ . أَحَدُهَا : أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونَ مُوسَى قَدْ ذَمَّ آدَمَ عَلَى الصَّغِيرَةِ وَذَلِكَ يَقْتَضِي الْجَهْلَ فِي حَقِّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَانَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ . وَثَانِيَا : أَنَّ الْوَلَدَ كَيْفَ يَشَافُهُ وَاللَّهُ بِالْقَوْلِ الْغَلِيظِ . وَثَالِثَا : أَنَّهُ قَالَ : أَنْتَ الَّذِي أَشَقَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ ، وَقَدْ عَلِمَ مُوسَى أَنَّ شَقَاءَ الْخَلْقِ وَأَخْرَاجَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ لَمْ يَكُنْ مِنْ جِهَةِ آدَمَ ، بَلْ اللَّهُ أَخْرَجَهُ مِنْهَا : وَرَابِعَا : أَنَّ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ احْتَجَّ بِمَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ ؛ إِذْ لَوْ كَانَ حُجَّةً لَكُنَّا لَنَفَرَعُونَ وَهَامَانُ وَسَائِرُ الْكَافِرَانِ يَحْتَجُّونَ بِهَا ، وَلِمَا بَطُلَ ذَلِكَ عَلَيْنَا فَسَادَ هَذِهِ الْحُجَّةِ وَخَامِسَا : أَنَّ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَوَّبَ آدَمَ فِي ذَلِكَ مَعَ أَنَا بَيْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِصَوَابٍ . إِذَا ثَبِتَ هَذَا وَجِبَ حَمْلُ الْحَدِيثِ عَلَى أَحَدٍ ثَلَاثَةً أَوْجُهًا . أَحَدُهَا : أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَكِيَ ذَلِكَ عَنْ الْيَهُودِ لَا أَنَّهُ حَكَاهُ عَنْ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ عَنْ نَفْسِهِ ، وَالرَّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ قَدْ ذَكَرَ هَذِهِ الْحِكَايَةَ إِلَّا أَنَّ الرَّاوِيَّ حِينَ دَخَلَ مَسْمَعِ الْإِسْلَامِ ، فَظَنَّ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكَرَهُ عَنْ نَفْسِهِ لَا عَنْ الْيَهُودِ . وَثَانِيَا : أَنَّهُ قَالَ : فُحِجَ آدَمُ مَنْصُوبًا إِلَى أَنَّهُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ غَلَبَ وَجْهَهُ عَجُوبًا وَإِنَّ الَّذِي أَتَى بِهِ آدَمَ لَيْسَ بِحُجَّةٍ وَلَا بَعْدَرٍ . وَثَالِثَا : وَهُوَ الْمَعْتَمَدُ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْمُنَاطَرَةِ الدَّمُ عَلَى الْعَصِيَّةِ ، وَلَا الْإِعْتِزَالُ مِنْهُ بِعِلْمِ اللَّهِ ، بَلْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَهُ عَنِ السَّبَبِ الَّذِي حَمَلَهُ عَلَى تِلْكَ الزَّلَّةِ حَتَّى خَرَجَ بِسَبَبِهَا مِنَ الْجَنَّةِ ، فَقَالَ آدَمُ : إِنَّ خُرُوجِي مِنَ الْجَنَّةِ لَمْ يَكُنْ بِسَبَبِ تِلْكَ الزَّلَّةِ ، بَلْ بِسَبَبِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ قَدْ كَتَبَ عَلَيَّ أَنْ أَخْرَجَ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَى الْأَرْضِ وَأَكُونَ خَلِيفَةً فِيهَا ، وَهَذَا الْمَعْنَى كَانَ مَكْتُوبًا فِي التَّوْرَةِ ، فَلَا جَرَمَ كَانَتْ حُجَّةُ آدَمَ قَوِيَّةً وَصَارَ مُوسَى يُنْهِيهِ السَّلَامُ فِي ذَلِكَ كَلْفُلُوبٍ . وَاعْلَمْ أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ طَوِيلٌ جِدًّا وَالْقُرْآنُ مَلُوءٌ بِمَنْعَتِهِ وَسَنَسْتَقْصِي الْقَوْلَ فِيهَا فِي هَذَا التَّفْصِيلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ يُوَفِّيَا ذِكْرَانَهُمَا كِفَايَةً

قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم)

باعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا، وهو الختم، والكلمة هنا يقع في مسائل :

(المسئلة الأولى) الختم والكتم أخوان ؛ لأن في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم

عليه كتابه وتغطية، ثلثا يتوصل اليه ولا يطلع عليه ، والعشاة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه ، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة

(المسئلة الثانية) اختلف الناس في هذا الحتم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ، ثم لم قولان ، منهم من قال : الحتم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر ، وتقريره ان القادر على الكفر إما أن يكون قادرا على تركه أولا يكون ، فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر ، وان قدر على التزلا كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر وإلى تركه على السواء ، فاما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها أولا يتوقف ، فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، وتجوز به يقتضى القدح في الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضى نفي البصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد ، لا جائز أن يكون من فعل العبد واللازم التسلسل ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد ، لأنه يلزم حدوث شيء لا للمؤثر ، وذلك يعطل القول بالصانع . ثبت أن كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى . فنقول : إذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة في ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو متمتعا ، والثاني والثالث ، باطل فتعين الأول ، وإنما قلنا انه لا يجوز أن يكون جائزا لأنه لو كان جائزا لكان يصح في العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر ، وأخرى منفكا عنه ، فلنفرض وقوع ذلك ؛ لأن كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، فذلك المجموع تارة يرتب عليه الأثر ، وأخرى لا يرتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوقتين بترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه ، أو لا يتوقف ، فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة ، لذلك المجموع ، وكنا قد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف ، وأيضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني ، فان توقف على قيد آخر لازم التسلسل وهو محال ، وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للأثر ، وأخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر مألوف ، فيكون هذا قولاً بترجيح الممكن

لا عن مرجح وهو محال ، ثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الاثر جائزا ، وأما أنه لا يكون متمنا فظاهر ، والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال ، وإذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجبا لوجوده عن المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، وإذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما ؛ لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل متمنا وبعد حصوله يكون واجبا ، وإذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختيا على القلب ومنعاه له عن قبول الايمان ؛ فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقبيه ما يجري مجرى السبب الموجب له ؛ لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا اذا استفيد من العلم بالعلة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات الى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إجماع هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وغطاء بمنعهم عن الايمان ( وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ) وقال ( فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما ندعونا اليه ) وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا : بل لا بد من حمل الحتم والنشأة على أمور آخر ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أن القوم لما عرضوا وتركوا الاعتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالآلاف والطبيعة لم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء . وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكان بأذهنهم وقرأ حتى لا يخلص اليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك الى الله تعالى لأن هذه الصفة في تمكثها وقوة ثباتها كالشيء الخلق ؛ ولهذا قال تعالى ( بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون ) ( كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ) ( فأعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ) . وثانيها : انه يكفي في حسن الاضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذي أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب ، والثالث : أنهم لما عرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند إرادته تعالى عليهم الدلائل أضيف ما فعلوا الى الله تعالى ؛ لأن حدوثه إنما اتفق عند إرادته تعالى دلالة عليه كقوله تعالى في حورة برائة ( زادتهم رجسا الى رجسهم ) أي ازدادوا بها كفرا الى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا في الكفر الى حيث لم يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم إلا بالقسر والالجله إلا أن الله تعالى ما أقرم عليه لتلا يبطل التكليف ففسر عن ترك القسر والالجله بالحتم إشعارا بأنهم الذين اتهموا

في الكفر إلى حيث لا يتناهون عنه إلا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاحهم في النفي : وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم (قلوبنا في أكنة عما تدعوننا إليه وفي آذنا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره في الحكاية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) : وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لا يؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لا تسمع الحق ، ولا تقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لا تصغي إلى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على مايقوله فلان، أى تصدقه وتشهد بأنه حق، فآخبر الله تعالى في الآية الأولى بانهم لا يؤمنون، وأخبر في هذه الآية بأنه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسابعها : قال بعضهم : هذه الآية إنما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقابا لهم في العاجل ، كما يجعل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال ( ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (انها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم ، فيكون هذا ما فصل بهؤلاء من الختم والطبع ، الا أنهم اذا صاروا بذلك إلى أن لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولنا نكر أن يخاف الله في قلوب الكافرين مانما بمنعمهم عن الفهم والاعتبار اذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بمقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون في هذا الحال مكلفين . وثامنها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الفشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينه والطين في أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والنهم فيكون ذلك عقوبة مائة من الايمان كما قد فعل بنى اسرائيل فآثروا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالرجز الذي أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه أصلح للعباد . وتاسعها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبر أنه يعميم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكا وصبا) وقال (ونحشرهم يومئذ يورثون ذرقا) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لم فيها زفيرهم فيها لا يسمعون) - وعشرها :

ما حووه عن الحسن البصري — وهو اختيار أبي على الجبائي والقاضي — أن المراد بذلك علامة وسمعة يجعلها في قلب الكفار وسمعتهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار، وعلى أنهم لا يؤمنون أبداً فلا يبعد أن يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب في قلوبهم الايمان) وحيث الملائكة يحبونه ويستغفرون له، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيفيضونه ويلمعونه، والفاء تدفي تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة؛ لأنهم متى عدوا بذلك العلامة كونه كافرا ملعوناً عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر أو الى المكاف، فانه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له في الايمان وإذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيفيضونه ويلمعونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر . قالوا : والحنتم بهذا المعنى لا يمنع ؛ لانا تمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ؛ ولأن الحنم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكن أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأخذ بالايمان ويترك الكفر . قالوا : وانما خسر القلب والسمع بذلك ؛ لأن الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع، والادلة العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فان قيل : أفتحملون الفشاوة في البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ؛ لانا إنما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة ؛ لأن حقيقة اللغة تقتضي ذلك ، ولا مانع منه فوجب اثباته . أما الفشاوة فحقيقتها النعاط المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز ، وهو تشبيه عالم بحال من لا يتفهم بصيره في باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس في هذا الموضع

(المسئلة الثالثة) الالفاظ الواردة في القرآن القريبة من معنى الحنم هي الطبع، والكنان والرين على القلب، والورق في الآذان والفشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال ( كلا بل ران على قلوبهم ) وجعلنا على قلوبهم أكنة يفقهوه وفي آذانهم وقرا ) ( وطبع على قلوبهم ) ( بل طبع الله عليها بكفرهم ) فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون ) ( لينذر من كان حيا ) ( إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء ) ( أموات غير أحياء ) ( في قلوبهم مرض ) والقسم الثاني : وردت دلالة على أنه لا مانع البتة ( وما منع الناس أن يؤمنوا ) ( فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ) ( لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ) ( وما جعل عليكم في الدين من حرج ) ( كيف تكفرون

(بأنه) (لم تلبسوا الحق بالباطل) والقرآن مملوء من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الإشارة إليها ، وبالجملة فهذه المسئلة من أعظم المسائل الإسلامية وأكثرها شعبا وأشدها شغيا ، ويحكى أن الامام أبا القاسم الأنصارى سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا ؛ لأنهم نزوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ؛ لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ما طلب الا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، الا أن أهل السنة وقع نظرم على العظمة فقالوا : ينبغي أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه ، والمعتزلة وقع نظرم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبايح ، وأقول : وهنا سر آخر ، وهو أن إثبات الاله يلجئ إلى القول بالجبر ؛ لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نقي الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر ، وإثبات الرسول يلجئ إلى القول بالقدرة ؛ لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب ؟ بل وهنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أننا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة والعقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة إليه لا يرجح أحدهما على الآخر الا لمرجح ، وهذا يقتضى الجبر ، ونجد أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرابية ، وجزما بديها بحسن المدح ووجع الذم والامر واليهى ، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة ، فكان هذه المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، وبحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتنزيه ، وبحسب الدلائل السمعية ؛ فلهذه المآخذ التي شرحناها والأسرار التي كشفنا عن خفائنها صعبت المسئلة وغضضت وعظمت ، فسأل الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

(المسئلة الرابعة) قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخلية في حكم الحتم ، وفي حكم التعشبية ، الا أن الأولى دخلوها في حكم الحتم ؛ لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

(المسئلة الخامسة) الفائدة في تكرير الجار في قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الحتم في الموضوعين

(المسئلة السادسة) انما جمع القلوب والابصار ووجد السمع لوجوه . أحدها : أنه وجد السمع ؛ لأن لكل واحد منهم سمعا واحدا ، كما يقال : أثنائي برأس الكبشين ، يعنى

رأس كل واحد منهما ، كما وحد البطن في قوله « كلوا في بعض بطونكم تمشوا » يفعلون ذلك اذا امنوا اللبس ، فاذا لم يؤمن كفولك . فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع ، فضوه . الثاني : أن السمع مصدر في أصله ، والمصادر لا تجمع يقال : رجلان صوم ، ورجال صوم ، فروع الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله ( وفي آذاننا وقر ) الثالث : ان تقدري مضافا محذوفا أى وعلى حواس سمعهم . الرابع . قال سيبويه : انه وحد لفظ السمع الا أنه ذكر ماقبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضا ، قال تعالى ( يخرجهم من الظلمات الى النور ) ( عن العين والسمائل ) قال الراعي :

بها جيف الحيدى فأما عظامها فيبيض وأما جلدها فصيلب

وانما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبي عتبة ( وعلى أسماعهم )

( المسألة السابعة ) من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ؛ ولأن السمع فصل نتائج عقول البعض الى البعض ، فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوفقك الا على المحسوسات ، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر ، ولأن السمع متى بطل بطل النطق ، والعمى اذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ؛ لأن آلة القوة الباصرة أشرف ؛ ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

( المسألة الثامنة ) قوله ( ختم الله على قلوبهم ) يدل على ان محل الدلم هو القلب ، واستقصينا في بيانه في قوله ( نزل به الروح الأمين على قلبك ) في سورة الشعراء

( المسألة التاسعة ) قال صاحب الكشف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات ، كما أن البصرة نور القاب ، وهو ما يستبصر به ويتأمل ، فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آيتين للابصار والاستبصار . أقول : ان أمحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام ، وتحقيق القول في الابصار يستدعى أبحاثا غامضة لاتليق بهذا الموضوع

( المسألة العاشرة ) قرىء ( غشاوة ) بالكسر والنصب ، وغشاوة بالضم والرفع ، وغشاوة بالفتح والنصب ، وغشوة بالكسر والرفع ، وغشوة بالفتح والرفع والنصب ، وغشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا ، والغشاوة هي الغطاء ، ومنه الغاشية ، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع

(المسئلة الحادية عشرة) العذاب مثل النكال بناء ومعنى؛ لأنك تقول أعذب عن الشيء. إذا أسلك عنه، كما تقول نكل عنه، ومنه العذب؛ لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيد، وبدل عليه تسميتهم إياه نقاعا؛ لأنه ينقح العطش أى يكسره، وفرانا لأنه يرفقه عن القلب، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم قاذع عذابا وإن لم يكن نكالا أى عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة، والفرق بين العظيم والكبير: أن العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكان العظيم فوق الكبير، كما أن الحقير دون الصغير، ويستعملان في الجشث والاحداث جميعا، تقول: رجل عظيم وكبير تريد جشته أو خطره، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامى عن آيات الله، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى

(المسئلة الثانية عشرة) اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك أسكن كرمه يوجب عليه العفو، ولنذكر ههنا دلائل الفريةين، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمر واحد: أن ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحا، أما أنه ضرر فلا شك فيه، وأما أنه خال عن جهات المنفعة، فلأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة الى الله تعالى، أو الى غيره، والأول باطل، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا في الشاهد، فان عبده اذا أساء اليه أدبه؛ لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان في قلبه من حب الانتقام؛ ولأنه اذا أدبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره. والثاني: أيضا باطل، لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة الى الملعوب أو الى غيره أما الى الملعوب فهو محال؛ لأن الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما الى غيره فمحال، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع، فإيصال الضرر الى شخص لضرر إيصال النفع الى شخص آخر ترجيح للرجوح على الراجح، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها الى أحد إلا وهو قادر على ذلك الايصال من غير توسط الاضرار بالغير، فيكون توسط ذلك الاضرار عديم الفائدة. ثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة، وأنه معلوم القبح بيديه العقل، بل قبحه أجلى في العقول من قبح الكذب الذى لا يكون ضارا، والجهل الذى لا يكون ضارا، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار؛ لأن ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر، وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر، وإذا ثبت قبحه امتنع حدوثه من الله تعالى؛ لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح؛

وثانها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ما قال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كلف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستقبلا لاستحقاق العقاب ، أما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شرط العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقبيه لاحالة العقاب ، وما كان مستقبلا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبیح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف ، أو أن وجد لكنه لا يستعقب العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل. وثالثها : أنه تعالى إنا أن يقول خلق الخلق للارتفاع ، أو للاضرار ، أو لالارتفاع ولا للاضرار ، فإن خلقهم للارتفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدي بهم إلى الضرر الخالص ، لأن الحكيم إذا أراد أمرا استحاله أن يفعل فعلا يؤدي به إلى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، ولما علم أقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم إلى العقاب ، فإذا كان قاصدا للارتفاع وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على أن العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال : خلقهم لا للارتفاع ولا للاضرار ، لأن الترك على عدم يمكن في ذلك ؛ ولأنه على هذا التقدير يكون عبثا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لأن مثل هذا لا يكون رحما كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحما كريما ، وعلى أنه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : أنه سبحانه هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي ، فيكون هو الملجئ إليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، إنما قلنا أنه هو الخالق لتلك الدواعي ، لما بينا أن صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي يخلقها الله تعالى إليها ، وبيننا أن ذلك يوجب الجبر ، وتمذيب المجبور قبيح في العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : إذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية قد جاءت إلى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وعاقبها الآخر فائيب أحدهما وعوقب الآخر ، فإذا قيل لم قبل هذا وعاقب الآخر ؟ فيقال لأن القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى ، أو أن هذا أصنى إلى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال : ولم أصنى هذا ؟ وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم ؟ فنقول : لأن هذا حازم لبيب فطن ، وذلك أخرق جمل غبي فيقال ولم يختص هذا بالحزم والفتنة دون ذاك ، ولا شك أن الفتنة والبلادة من الاحوال :

الغريزية، فإن الانسان لا يختار لنفسه العباوة والحرق ولا يفعلهما في نفسه بنفسه ؟ فإذا تاهت التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطرابا علينا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوى بين الشخصين اللذين أطاع أحدهما وعصى الآخر في كل حال أعنى في العقل والجهل ، والفطنة والعباوة ، والحزم والحرق ، والمعدن والباعثين والزاجرين ، ولا يمكنك أن تقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية ، فاذن سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه ، وعند هذا يقال أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفظاظة والجساسة ، والعباوة والقساوة ، والطيش والحرق ، ثم يعاقبه عليه ، وهلا خلقه مثل ما خلق الطائع ليبيأ حازما عارفا عالما ، وأين من العدل أن يسخن قلبه ويقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ ، بل يقيض له أضداد هؤلاء في أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذهم بما يؤاخذ به اللبيب الحازم ، والعاقل العالم ، البارد الراس ، المعتدل مزاج القلب ، اللطيف الروح الذي رزقه مرياشفيقا ، ومعلما كاملا ، ماهذا من العدل والرحمة والكرم والرافة في شيء ، فثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول . وعامسا : أنه تعالى إنما كلفنا النفع لعوده إلينا ، لانه قال (ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وإن أسأتم فلها) فإذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع ، فهل يحسن في العقول أن يأخذ الحكيم انسانا ويقول له اني أعذبك العذاب الشديد ، لانهك فوت على نفسك بعض المنافع ، فانه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب أني فوت على نفسي أدون المطلوبين أفتفوت على لاجل ذلك أعظمهما ؟ وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض البتة ، فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك وأقطع أعضائك إربا إربا ، لاشك أن هذا نهاية السفاهة ، فكيف يليق بأحكم الحاكمين ؟ ثم قالوا : هب أنا سلطنا هذا العقاب فن أين القول بالدوام ؟ وذلك لان أفسى الناس قلبا وأشددم غلظة وفضاظة وبعدا عن الخير اذا أخذ من بالغ في الاساءة اليه وعذبه يوما أو شهرا أو سنة فانه يشبع منه ويميل فلو بقى مواظبا عليه لانه كل أحد ، ويقال هب أنه بالغ هذا في اضراؤك ، ولكن الى متى هذا التعذيب ، فاما أن تقتله وتريحه ، واما أن تخلصه ، فإذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام ، فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام

الذى يقال ؟ وسادسها : أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة ، فقال ( فلا يسرف في القتل انه كان منصورا ) وقال ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) ثم ان العبد هبانه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد ؟ فيكون العقاب المؤبد ظلما . وسابعها : أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره ، فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته ، ألا ترى أن هذا الكريم العظيم ما بقى في الآخرة ، أو عقول أولئك الملعدين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم ؟ وإذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ؟ ولم لا يسع ندامهم ، ولم لا يجيب دعاءهم ولم يجيب رجاءهم ، ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ( ادعوني أستجب لكم ) ( أم من يجيب المضطر اذا دعاه ) وفي الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه أشد فانه لا يخطأهم الا بقوله ( اخسؤا فيها ولا تكلمون ) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن : المنزع عما ورد في القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمطلون لا يعارض المقطوع ، انما قلنا : ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظنى ظنى ، انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية ، لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ، ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر ، فكانت روايتهم مظنونة ، وأيضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصص وعدم الاضمار بالزيادة والتقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضا فهي مبنية على عدم المعارض العقل فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل ، والعلمن في العقل يوجب العلمن في النقل والنقل معا ، لكن عدم المعارض العقلى مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ؟ ثبت أن دلالة هذه الدلائل العقلية ظنية ، وأما أن الظنى لا يعارض اليقنى فلا شك فيه . وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال الشاعر

وإني إذا أوعدته أو وعدته      مخلف إيمادي ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لثوما ، وإذا كان كذلك وجب أن لا يصح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أن أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبله حتى مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه : أن الأمر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الأمر ، فان السيد قد يقول لبعده افضل الفعل الفلانى غدا وإن كان يعلم في الحال أنه

## وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

سيناه عنه غدا ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غدا فانه يحسن عند أهل السنة أن يقول : صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لانه هنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط ، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك ؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد ، فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات ، فاذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما في الوعيد ، وعند هذا قالوا : ان وعد الله بالثواب حق لازم ، وأما وعده بالعقاب فغير لازم ، وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم ، كالألذذ ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فان قبل الولد أمره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرد عنه قتله وعقوبته ، فان قبل فعل جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح ، قلنا لانسلم أن كل كذب قبيح ، بل القبيح هو الكذب الضار ، فأما الكذب النافع فلا ، ثم ان سلمنا ذلك لكن لانسلم أنه كذب ، أليس أن جميع عموما القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا ، أليس أن كل المتشابهات مصروقة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذبا فكذا هنا . وثالثها : أليس أن آيات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح النص ، فهي أيضا عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحا ، أو نقول : معناه أن العاصي يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة ما يقال في تقرير هذا المذهب . وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل النبا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول ، وأما الشبه التي تمسكتم بها في نفى العقاب فهي مبينة على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك في وصف المنافقين قالوا : وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين

والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخاضين الذين صحت سرائرهم وصليت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أن الكلام في حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فقول أحوال القلب أربعة ، وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ، والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان فثلاثة : الاقرار ، والانكار ، والسكوت فيحصل من تركيبتها اثنا عشر قسما . النوع الاول : ما اذا حصل العرفان القلبى فيها اما أن ينضم إليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت . القسم الاول : ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق ، وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر ، بل أنكر ، فهذا يجب أن يعد منافقا ؛ لأنه بقلبه متكرر مكذب ، فاذا كان باللسان مقرأ مصداقا وجب أن يعد منافقا لأنه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار . القسم الثاني : أن يحصل العرفان القلبى والانكار باللسان فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى (إلا من أكرهه قلبه مطمئن بالإيمان) وان كان اختياريا كان كافرا معاندا : القسم الثالث : أن يحصل العرفان القابى ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار ، فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا أو اختياريا ، فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا أو كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظرمات فجأة ، فهذا مؤمن قطعا ، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذورا فيه ، وأما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار ، فهذا محل البحث ، وميل الغزالي رحمه الله الى أنه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام « يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان » وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار . النوع الثاني : أن يحصل في القلب الاعتقاد التقليدى ، فاما أن يوجد معه الاقرار ، أو الانكار أو السكوت . القسم الاول : أن يوجد معه الاقرار ، ثم ذلك الاقرار إن كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا ؟ وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الاولى ، فان حكمتنا في الصورة الاولى بالكفر ، فها هنا لا كلام ، وان حكمتنا هناك بالإيمان وجب أن نحكم ها هنا بالنفاق ، لأن في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا ، فبأن يكون منافقا عند

التقليد كان أول . القسم الثاني : الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ، ثم هذا الانكار إن كان اختياريا فلا شك في الكفر ، وإن كان اضطراريا وحكنا بإيمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان في هذه الصورة . القسم الثالث : الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان أو اختياريا ، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الأول إذا حكمنا بإيمان المقلد . النوع الثالث : الانكار القلبي : فاما أن يوجد معه الاقرار اللساني ، أو الانكار اللساني ، أو السكوت القسم الأول : أن يوجد معه الاقرار اللساني ، فذلك الاقرار إن كان اضطراريا فهو المنافق وإن كان اختياريا فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالاختيار أقر باللسان أن العالم محدث ، وهذا غير مستبعد ، لانه إذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعدا ، فلم لا يجوز أن يجمل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضا من النفاق . القسم الثاني : أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق ، لانه ما أظهر شيئا بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللساني ، فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا . النوع الرابع : القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت . القسم الأول : إذا وجد الاقرار فهذا الاقرار إما أن يكون اختياريا أو اضطراريا ، فإن كان اختياريا ، فإن كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر ، ولكنه فعل ما لا يجوز حيث أخبر عما لا يدري أنه هل هو صادق فيه أم لا ، وإن كان لا في مهلة النظر ففيه نظر ، أما إذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه ، لأن توقفه إذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا . القسم الثاني : القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر . القسم الثالث : القلب الخالي مع اللسان الخالي ، فهذا إن كان في مهلة النظر فذاك هو الواجب ، وإن كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة ، فهذه هي الأقسام الممكنة في هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهو ، وأنه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يصادف ما في ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره ، وإذا عرفت هذا ظهر أن قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون واقه أعلم .

(المسئلة الثانية) اختلفوا في أن كفر الكافر الأصلي أقبح أم كفر المنافق ؟ قال قوم كفر الكافر الأصلي أقبح ؛ لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان . وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان ، فانه يخبر عن كونه على ذلك للاعتقاد

مع انه ليس عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا يدخل الايمان في قلوبكم) وقال (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة . أحدها : أنه قصد التليس والكفر الاصلى ما قصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ، والمنافق على طبع الخنثة . وثالثها : أن الكافر مارضى نفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلى ؛ ولأجل غلط كفره قال تعالى (ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) . وخامسها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتداء بذكر المؤمنين في أربع آيات ، ثم نفي بذكر الكفار في آيتين ثم تلك بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على ان المنافق أعظم جرماً ، وهذا بعيد ، لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا توجب كون جرهم أعظم ، فان عظم فلغير ذلك ، وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالخادعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل الى غير ذلك ، ويمكن أن يحاج عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرماً من الكفار

(المسئلة الثالثة) هذه الآية دالة على أمرين . الاول : انها تدل على أن من لا يعرف الله تعالى وأقر به فانه لا يكون مؤمناً ، لقوله (ومام بمؤمنين) وقالت الكرامية : انه يكون مؤمناً الثاني : انها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفاً لا يكون مكلفاً ، أما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون إقرارهم بذلك إيماناً ، لان من عرف الله تعالى وأقر به لا بد وأن يكون مؤمناً ، وأما الثاني فلان غير العارف لو كان معذوراً لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من المتكلمين : ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذوراً

(المسئلة الرابعة) ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس أنه قال : سمي انساناً لانه عهد اليه فنى ، وقال الشاعر :  
سميت انساناً لانك ناسى - وقال أبو الفتح البقي :

يا أكثر الناس إحساناً إلى الناس وأكثر الناس إفضالاً على الناس  
نسيت عهدك والنسيان معتفر فأول ناس أول الناس  
وثانيها : سمي انساناً لاستناسه بمنله . وثالثها : قالوا : الانسان انما سمي انساناً لظهوره

وأنتهم يؤمنون أى يصرون من قوله ( أنس من جانب الطور نارا ) كما سمي الجن لاجتنانهم .  
واعلم أنه لا يجب في كل لفظ أن يكون مشتقا من شيء آخر والازم التسلسل ، وعلى هذا لاجابة  
الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر

(المسئلة الخامسة) قال ابن عباس : انها نزلت في منافق أهل الكتاب ، منهم عبد الله  
ابن أبى ، ومعتب بن قيس ، وجد بن قيس ، كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق  
ويقولون انا لنجد في كتابنا فته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض

(المسئلة السادسة) لفظه «من» لفظه صالحة للتثنية ، والجمع ، والواحد ، أما في الواحد فقوله  
تعالى (ومنهم من يستمع اليك) وفي الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون اليك) والسبب فيه أنه موحد  
اللفظ بجمع المعنى ، فعند التوحيد يرجع الى اللفظ ، وعند الجمع يرجع الى المعنى ، وحصل الامر ان في هذه  
الآية ، لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد و (آمنا) لفظ الجمع ويق من مباحث الآية . أسئلة  
السؤال الاول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته  
عليه السلام فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله وباليوم الآخر ؟ والجواب : ان حملنا هذه الآية  
على منافق المشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور  
وإن حملناه على منافق أهل الكتاب — وهم اليهود — فأما كذبهم الله تعالى لأن إيمان اليهود بالله  
ليس بإيمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزير ابن الله ، وكذلك إيمانهم باليوم الآخر  
ليس بإيمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا ، لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك  
الوجه الباطل ، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام أنا آمنا بالله مثل إيمانكم ، فلهذا كذبهم  
الله تعالى فيه . السؤال الثاني : كيف طابق قوله (ومام بمؤمنين) قولهم (آمنا بالله) والاول في  
ذكر شأن الفعل لا الفاعل ، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : ان من قال  
فلان ناظر في المسئلة الفلانية ، فلو قلت انه لم يناظر في تلك المسئلة كنت قد كذبت ، أما لو  
قلت انه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه ، يعنى أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف  
يظن به ذلك ؟ فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم ،  
أما لما قال (ومام بمؤمنين) كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ، ونظيره قوله (يريدون أن يخرجوا  
من النار ومام بخارجين منها) هو أبلغ من قولك : ومخرجون منها . السؤال الثالث :  
ما المراد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به الوقت الذي لا حد له وهو الابد الدائم ،  
الذي لا ينقطع له أمد ، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة

يَخْدَعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ  
فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

الجنة ، وأهل النار اتنا ؛ لانه آخر الأوقات المحدودة ، وما بعده فلا حله  
قوله تعالى ( يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . في  
قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون )  
اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء . أحدها : ما ذكره في هذه الآية ،  
وهو أنهم ( يخادعون الله والذين آمنوا ) فيجب أن يعلم أولا ما الخداعة . ثم ثانيا ما المراد بخداعة  
الله ؟ وثالثا أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعا أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم ؟  
( المسئلة الأولى ) اعلم أنه لا شبهة في أن الخديعة مذمومة ، والمذموم يجب أن يميز  
عن غيره لكي لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الاخفاء ، وسميت الخزانة المخدع ، والاختدان  
عرقان في العنق ؛ لأنهما خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعا إذا توارى في جحره فلم يظهر  
إلا قليلا ، وطريق خديع وخادع ، إذا كان مخالفا للقصـد بحيث لا يظن له ، ومنه المخدع .  
وأما حدها فهو إظهار ما يوم السلامة والساد ، وإبطان ما يقتضي الإضرار بالغير والتخلص  
منه ، فهو بمنزلة التفاف في الكفر ، والرياء في الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه  
الدين ؛ لأن الدين يوجب الاستقامة والعدل عن الغرور والاساءة ، كما يوجب المخالصة لله  
تعالى في العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المرائي بأنه مدلس إذا ظهر خلاف مراده ، ومنه  
أخذ التدليس في الحديث ، لأن الراوى يوم السماع ممن لم يسمع ، وإذا أعلن ذلك لا يقال  
انه مدلس

( المسئلة الثانية ) وهي أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلنأخذ أن يقول : إن خداعة الله  
تعالى بمنفعة من وجهين . الاول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لأن  
الذى فعلوه أو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا ، فإذا كان الله تعالى لا يخفى  
عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثاني : أن المنافقين لم يمتدوا أن الله يبعث الرسول إليهم  
فلم يكن قصدهم في نقابهم خداعة الله تعالى ، ثبت أنه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل  
لا بد من التأويل وهو من وجهين . الاول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته

في تفخيم أمره وتمظيم شأنه . قال (إب) الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) وقال في عكسه (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه) أضاف السهم الذي يأخذه الرسول الى نفسه فالنافقون لما خادعوا الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى . الثاني : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرن الايمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجرائه أحكام المسلمين عليهم وهم عنده في عداد الكفرة صورة صنيع المخادع، وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليه

(المسئلة الثالثة) ففى في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الأول : أنهم ظنوا أن النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يحرونهم في التظيم والاكرام بجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وإن أسروا خلاقه فقصودهم من الخداع هذا . الثاني : يجوز أن يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم أسرارهم وافشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها إلى أعدائهم من الكفار . الثالث : أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل، لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الرابع : أنهم كانوا يطمعون في أموال الغنائم ، فان قيل : فأنه تعالى كان قادرا على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرم وخداعهم ، فلم يفعل ذلك هتكا لستهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال الجليس وذريته ولكنه تعالى أبغاهم وقوامهم ، اما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح ؟ قلنا : قال صاحب الكشف وجهه أن يقال : عني به فعلت إلا أنه أخرج في زنة فاعلت ، لأن الزنة في أصلها للبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مقابل ، لزيادة قوة الداعي اليه ، ويمضه قراءة أبي حنيفة (يخادعون الله) ثم قال (يخادعون) بيان ليقول ، ويجوز أن يكون مستانفا ، كأنه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين ، وما نعمهم فيه ؟ فقيل (يخادعون)

(المسئلة الرابعة) قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر (وما يخادعون) والباقون (يخدعون) وخجة الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الأول ، وخجة الباقي أن المخادع إنما تكون بين اثنين ، فلا يكون الانسان الواحد خادعا لنفسه ، ثم ذكروا في قوله (وما يخادعون) إلا أنفسهم وجهين . الأول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويماقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثاني : ما ذكره أكثر المفسرين ، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم في الدنيا ، لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه

إليهم ، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستهزؤن-الله يستهزى بهم) (أتؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء) (ومكروا مكرا ومكرنا مكرا) (إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) وبقي في الآية بعد ذلك أبحاث . أحدها : قرىء (وما يخدعون) من أجدع (ويخدعون) يفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ مالم يسم فاعله . وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام ، لقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) والمراد بخادعهم ذواتهم أن الخداع لا يمدوم إلى غيرهم . وثالثها : أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحواس ، ومشاعر الإنسان حواسه ، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم المحذور ، لكنهم لتماذيهم في الغفلة كالذي لا يحس . أما قوله تعالى (في قلوبهم مرض) فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر في الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة ، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته ، فإذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب ، فان قيل : الزيادة من جنس المازيد عليه ، فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محمولا على الكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل . قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى فعل الكفر والجهل لوجوه : أحدها أن الكفار كانوا في غاية الحرص على العطن في القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا محمد صلى الله عليه وسلم : إذا فعل الله الكفر فينا ، فكيف تأمرنا بالإيمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجازمته اظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبق كون القرآن حجة فكيف تتشاكل بمعانيه وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ؟ ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) فإن كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم ، فأى ذنب لهم حتى يعذبهم . وخامسها : أنه تعالى أضافه إليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون في الأرض ، وأنهم السفهاء ، وأنهم إذا دخلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إذا ثبت هذا فنقول : لابد من التأويل وهو من وجوه . الأول : يحتمل المرض على النعم ، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبي بن سلول على حمار ، فقال له نج

حارك يا محمد فقد آذنتي ربي ، فقال له بعض الانصار اعذره يا رسول الله ، فقد كئنا من اعلى أن توجه  
الرياسة قبل أن تقدم علينا : فهؤلاء لما اشد عليهم النعم وصف الله تعالى ذلك فقال ( فزادهم الله  
مرضا ) أى زادهم غما على غمهم بما يزيد في إعلاء أمر النبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه  
الثاني : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف ، فهو كقوله تعالى في السورة  
في سورة التوبة ( فزادتهم رجسا إلى رجسهم ) والسورة لم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا  
رجسا عند نزولها لما كفروا بها قيل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح ( انى دعوت قومى  
ليلا ونهارا فلم يزدكم دعائى إلا فرارا ) والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولكنهم ازدادوا فرارا  
عنده ، وقال ( ومنهم من يقول اتذنبى ولا تفتنى ) والنبي عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ،  
ولكنه كان يفتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه ، وقال ( وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك  
من ربك طغيانا وكفرا ) وقال ( فلما جاءهم نذير ما زادهم الا نفورا ) وكقولك لمن وعظته  
فلم يتعظ وتماذى فى فساد : ما زادتك موعظتى إلا شرا ، وما زادتك الا فسادا ، فكذا  
هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا  
بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله . الثالث : المراد من قوله ( فزادهم الله  
مرضا ) المنع من زيادة اللطاف ، فيكون بسبب ذلك المنع عاذلا لهم وهو كقوله ( قاتلهم الله  
أنى يؤفكون ) الرابع : أن العرب تصف قور الطرف بالمرض ، فيقولون : جارية مريضة  
الطرف ، قال جرير :

ان العيون التى طرفها مرض . قتلنا ثم لم يحين قتلنا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور فى النية ، وذلك لانهم فى أول الامر كانت قلوبهم  
قوية على المحاربة والمنازعة واطهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا فى النفاق بسبب  
ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى ( فزادهم الله مرضا ) أى زادهم ذلك الانكسار والجهن  
والضعف ، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله ( وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم  
بأيديهم وأبدى المؤمنين ) الخامس : أن يجعل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الانسان  
إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا  
لغير مزاج القلب وتألمه ، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته ، فكان أولى من  
سائر الوجوه . أما قوله ( ولم عذاب أليم ) قال صاحب الكشف : يقال ألم فهو أليم ، كوجع  
فهو وجيع ، ووصف العذاب به فهو نحو قوله . تحية بينهم ضرب وجيع . وهذا على

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ  
أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ

طريقة قولهم : جدده ، والألم في الحقيقة للدول كما أن الجد للجداد ، أما قوله (بما كانوا يكذبون) ففيه أبحاث . أحدها : أن الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والملاحظ لا يسميه كذبا إلا إذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح في أن كذبهم علة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضي أن يكون كل كذب حراما ، فأما ما روى أن إبراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمي به . وثالثها : في هذه الآية قراءتان . إحداهما : (يكذبون) والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر . والثانية : يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ، ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب ، كما يولغ في صدق فقل صدق

قوله تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون)

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه . أحدها : أن يقال : من القائل لا تفسدوا في الأرض ؟ وثالثها : ما الفساد في الأرض ؟ وثالثها : من القائل : إنما نحن مصلحون ؟ ورابعها : ما الإصلاح ؟

(أما المسألة الأولى) فمنهم من قال : ذلك القائل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هو الرسول عليه السلام ، ومنهم من قال : بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لا يختص بالدين والنصيحة ، وإن كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافهم . بذلك ، فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فصيحهم فأجابوا بما يحقق إيمانهم وأتهم في الإصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، وإما أن يقال : أن بعض من كانوا يلقون إليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان يتقلب واعظا لهم (لا تفسدوا) فإن قيل : أفما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا عاديوا

إلى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلقوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم في قوله (يحلِفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلِفون لكم لترضوا عنهم)

(المسألة الثانية) الفساد خروج الشيء عن كونه متفعلاً به ، وتقيضه الصلاح فأما كونه فساداً في الأرض فانه يقيد أمراً زائداً ، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي : أن المراد بالفساد في الأرض اظهار معصية الله تعالى ، وتقريره ما ذكره الفقهاء رحمه الله وهو أن اظهار معصية الله تعالى إنما كان افساداً في الأرض ، لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد ، فإذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، فحقت الدماء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما إذا تركوا التسك بالشرائع وأقدم كل أحد على ما يهواه لزم المهرج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض) نهيهم على أنهم إذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا إلا على الافساد في الأرض به . وثانيها : أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم ، لانهم لما مالوا إلى الكفار مع أنهم في الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم ، وضعف أنصاره ، فكان ذلك يجرى الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم في الغلبة ، وفيه فساد عظيم في الأرض . وثالثها : قال الأصم كانوا يدعون في السرائر تكذيبه ، ووجد الاسلام ، والقاء الشبه

(المسألة الثالثة) الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون ، والاقرب في مرادهم أن يكون تقيضاً لما نهوا عنه ، فليسا كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الأرض كان قولهم (إنما نحن مصلحون) كالمقابل له ، وعند ذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا في دينهم أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين ، لاجرم قالوا إنما نحن مصلحون ، لانهم في اعتقادهم مابعوا إلا لتطهير وجه الأرض عن الفساد . وثانيهما : أنا إذا فسرنا (لا تفسدوا) بمداراة المنافقين للكفار فقولهم (إنما نحن مصلحون) يعني به أن هذه المداراة سعى في الإصلاح بين المسلمين والكفار ، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (إن أردنا إلا احساناً وتوفيقاً) فقولهم (إنما نحن مصلحون) أي نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الإيمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه ، ويجوز خلافه لا يطمئن فيه ، وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم . وأما قوله (ألا أنهم هم المفسدون) فخرج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد في الأرض ، إذ فيه كفران

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ  
الَّذِينَ هُمْ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ

نعمة الله ، وإقدام كل أحد على ما بهواه ، لأنه إذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تهارج الناس ، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد ؛ ولهذا قال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الأرض) على ما تقدم تقريره .

قوله تعالى (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون)

أعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين ، وذلك لأنه سبحانه لما نهىهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الأرض أمرهم في هذه الآية بالإيمان ، لأن كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع الأمرين . أولها : ترك ما لا ينبغي وهو قوله (لا تفسدوا) وثانيها : فعل ما ينبغي وهو قوله (آمنوا) وهما مسائل :

(المسئلة الأولى) قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى إيماننا مقرون بالاخلاص بعيدا عن النفاق ، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الإقرار بإيمان ، فانه لو لم يكن إيماننا لما تحقق مسمى الإيمان الا اذا حصل فيه الاخلاص ، فكان قوله (آمنوا) كافيا في تحصيل المطلوب ، وكان ذكر قوله (كما آمن الناس) لغوآ ، والجواب : أن الإيمان الحقيقي عند الله هو الذى يقترب به الاخلاص ، أما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر ، فلا جرم افتقر فيه الى تأكيد بقوله (كما آمن الناس)

(المسئلة الثانية) اللام فى (الناس) فيها وجهان . أحدهما : أنها للعهد أى كما آمن رسول الله ومن معه ، وهم ناس معبودون ، أو عبد الله بن سلام وأشياعه ، لأنهم من أبناء جنسهم والثانى : أنها للجنس ثم هاهنا أيضا وجهان . أحدهما : أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين ، وهؤلاء المنافقون كانوا منهم ، وكانوا قليلين ، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى : أن المؤمنين هم الناس فى الحقيقة ، لأنهم هم الذين أعطوا الانسانية حقها لأن فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادى

(المسئلة الثالثة) القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول ، أو المؤمنون ، ثم كان بعضهم

وَأِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ . اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُدُ فِي  
طُعْيَنِهِمْ يَعْمَهُونَ

يقول لبعض: أتؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان، والرسول لا يعرف ذلك قال تعالى  
(ألا انهم هم السفهاء)

(المسئلة الرابعة) السفه الخفة يقال : سفهت الريح الشئ اذا حركته ، قال ذو الرمة :  
جرين كما اهتزت رياح تسفحت أعاليها من الرياح الرواسم  
وقال أبو تمام الطائي :

سفيه الريح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم

أراد به سريع الطعن بالريح خفيفه ، وانما قيل ليدى اللسان سفيه ، لانه خفيف لارذاته  
له وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام وشارب الخمر  
سفيه ، لقلة عقله وانما سمي المنافقون المسلمين بالسفهاء ، لان المنافقين كانوا من أهل الخطر  
والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم  
باطل ، والباطل لا يقبله الا السفه ، فلهذه الاسباب نسبهم الى السفاهة ثم إن الله تعالى  
قلب عليهم هذا اللقب — وقوله الحق — لوجه. أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب  
المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياء فهو السفيه . وثالثها :  
أن من عادى محمدا عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله ، وذلك هو السفيه

(المسئلة الخامسة) انما قال في آخر هذه الآية (لا يعلمون) وفيها قبلها (لا يشعرون)  
لوجهين . الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلى نظرى ،  
وأما أن التفات وما فيه من البغى يفضى الى الفساد فى الارض فضرورى جارى مجرى  
المحسوس . الثانى . أنه ذكر السفه وهو جهل ، فكان ذكر العلم أجسنا طباقا له والله أعلم .  
قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم انما  
نحن مستهزون . الله يستهزى بهم ويمدحهم فى طغيانهم يعمهون)

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة ، يقال : لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه ،  
وقرأ أبو حنيفة (وإذا لا لقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فلراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان  
الاول : أن الاقرار باللسان كان معلوما منهم فإ كانوا يحتاجون الى بيانه ، إنما المشكوك فيه  
هو الاخلاص بالقلب ، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثاني : أن قولهم  
للؤمنين «آمنا» يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشيائطينهم ، وإذا كانوا يظهرهون لهم  
التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله  
(وإذا خلوا الى شياطينهم) فقال صاحب الكشف : يقال خلوت بفلان واليه ، إذا انفردت معه  
ويجوز أن يكون من «خلا» بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن «خلوت به» إذا سخرت منه ،  
من قولك «خلا فلان بعرض فلان» أى يعث به ، ومعناه أنهم أنهبوا السخريه بالموثمين الى  
شياطينهم وحدثهم بها كما تقول : أحمد اليك فلانا وأذمه اليك . وأما شياطينهم فهم الذين  
ماثلوا الشياطين في تدمرهم ، أما قوله (إنا معكم) ففيه سؤالان . السؤال الاول : هذا القائل  
أهم كل المنافقين أو بعضهم ؟ الجواب : في هذا خلاف ، لأن من يحمل الشياطين  
على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للؤمنين آمنا وإذا  
عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم ، ولما يتوهموا فيهم المباينة ، ومن يقول في الشياطين : المراد  
بهم الكفار لم يمنع إضافة هذا القول الى كل المنافقين ، ولا شبهة في أن المراد بشياطينهم  
أكابرهم ، وهم اما الكفار وإما أكابر المنافقين ، لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في  
الارض ، وأما اصغارهم فلا . السؤال الثاني : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ،  
وشياطينهم بالجملة الاسمية محقة «بان» الجواب : ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى  
الكلامين ، لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لافي ادعاء أنهم في الدرجة الكاملة  
منه ، اما لان أنفسهم لاتساعد على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكرهه قلبا  
يحصل معه المبالغة ، واما عليهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين ، وأما  
بكلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعدوا أن المستمعين يقبلون ذلك  
منهم ، فلا جرم كان التأكيد لائقا به . أما قوله (انما نحن مستهزؤن) ففيه سؤالان . السؤال  
الاول : ما الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الحقبة من الهز . وهو العدو السريع ، وهو  
يهزأ مات على مكانه ، وناقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان  
ما يجري مجرى السوء على طريق السخريه ، فعلى هذا قولهم (انما نحن مستهزؤن) يعنى

تظهر لهم الموافقة على دينهم لتأمين شرم ونقف على أسرارهم : وتأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثاني : كيف تعلق قوله (إنما نحن مستهزؤن) بقوله (إنا معكم) الجواب : هو تأكيد له ؛ لأن قوله (إنا معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (إنما نحن مستهزؤن) رد للإسلام ، ورد فقيض الشيء تأكيد لثباته ، أو بدل منه ، لأن من حقر الإسلام فقد عظم الكفر ، أو استنفاف ، كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا : إنا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون أهل الإسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزؤن

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزئ بهم) وفيه أسئلة . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزئ . وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلييس ، وهو على الله محال ، ولأنه لا ينفك عن الجهل ، لقوله (قالوا أتأخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكر وافي التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سبحانه بالاستهزاء ؛ لأن جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، يتخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام (اللهم إن فلانا هجاني وهو يعلم أني لست بشاعر فاجبه ، اللهم والله عدد ما هجاني ، أي اجزه جزاء هجائه ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تمثلوا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء ، والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب . ورابعها : أن استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافا في الآخرة ، كما أنهم أظهروا للنبي والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم في السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الأدلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم ، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا وفي الآخرة ، أما في الدنيا فلأنه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يباينون في اخفائها عنه ، وأما في الآخرة فقال ابن عباس : إذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجميع في الموضع الذي هو مسكن المنافقين ، فإذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجميع ويتوجهون

إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون إليهم ، فإذا وصلوا إلى باب الجنة فهناك يفلق دونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجروا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) إلى قوله (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثاني : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزئ بهم) ولم يعطف على الكلام الذي قبله ؟ الجواب : هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة ، وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزؤهم في مقابلته كالعدم ، وفيه أيضا أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله .

(السؤال الثالث) هــا قيل : إن الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله (إنما نحن مستهزؤن) الجواب : لأن «يستهزئ» يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت ، وهكذا كانت نكبات الله فيهم (أولايرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) وأيضا لما كانوا يخلون في أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنهيه بما في قلوبهم قل استهزؤا إن الله مخرج ما تحذرون) الجواب الثاني : قوله تعالى (ويعدم في طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشف إنه من مد الجيش، وأمده إذا زاده وألحق به ما يقويه ويكثره، وكذلك مد الدواء وأمدها إذا ما يصلحها، ومددت السراج والأرض إذا أصلحتها بالزيت والسجاد، ومدته الشيطان في النى، وأمده إذا وصله بالوسواس، ومدوا مد بمعنى واحد. وقال بعضهم: مديستعمل في الشر، وأمد في الخير قال تعالى (ونمد لمن العذاب مدا) وقال في النعمة (وأمددناكم بأموال وبنين) وقال تعالى (أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين) ومن الناس من زعم أنه من المد في العمر والاملا والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير، وابن محبسن (ونمدهم) لقراءة نافع (واخوانهم يمدونهم في النى) يدل على أنه من المدد دون المد . والثاني : أن الذي بمعنى أمهله إيماءه، مدله، كأملى له. قالت المديلة: هذه الآية لا يمكن اجزاؤها على ظاهرها لوجوه أحدها : قوله تعالى (واخوانهم يمدونهم في النى) أضاف ذلك النى إلى اخوانهم، فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى . وثانيها : أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه . وثالثها : لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا . ورابعها : أنه تعالى أضاف الطغيان إليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه إليهم ، فظهر أنه تعالى إنما أضافه إليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك ، ومصدقه أنه

## أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ مَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغرول بقيدته بالإضافة في قوله (واخوانهم يمدونهم في النى) إذا ثبت هذا فنقول: التأويل من وجوه. أحدها: وهو تأويل الكمي وأبي مسلم بن يحيى الإصفهاني أن الله تعالى لما منحهم الطافه التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم وأصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها، وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعلهم. وثانيها: أن يحمل على منع القسر والالغاء كما قيل: إن السفينة إذا لم يمتد فهو مأثور. وثالثها: أن يستند فعل الشيطان إلى الله تعالى لأنه يتمكن وأقداره والتخلى بينه وبين اغواء عباده. ورابعها: ما قاله الجبائي فإنه قال: ويمد أي يد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين. الأول: لما بينا أنه لا يجوز في اللغة تفسير ويمد بيمد في العمر. الثاني: هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضى عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا في الطغيان، بل المراد أنه تعالى يقيمهم ويلطف بهم في الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا. واعلم أن الكلام في هذا الباب تقدم في قوله (ختم الله على قلوبهم) فلا فائدة في الإعادة، واعلم أن الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في التوعد قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أى جاوز قدره، وقال (ذهب إلى فرعون إنه طغى) أى أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن على في طغيانهم بالكسر وهما لفتان كلفيان ولقيان، والعمه مثل العمى إلا أن العمى عام في البصر والرأى والعمه في الرأى خاصة، وهو التردد والتحير لا يدري أين يتوجه قوله تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين) واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به، فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ قلنا جعلوا لتمكنهم منه كأنه في أيديهم فاذا تركوه وما لوا إلى الضلالة فقد استبدلوا بها، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء، فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ما ربحوا في تجارتهم، وفيه سؤالان. الأول: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لا يختص بها؟ الجواب: هو من

مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ  
بُنُورِهِمْ وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

الاستاد المجازي وهو أن يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له ، كما تلبست التجارة بالمشترى . السؤال الثاني : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فامعنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة ؟ الجواب : هذا بما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر .

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش في وكره جاش له صدرى  
لما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر ، فكذا هبنا لما ذكر سبحانه الشر ما أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته . أما قوله (وما كانوا مهتدين) فالمعنى أن الذى تطلبه التجار في متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الامرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد العاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطالب العقائد الحققة ، فهؤلاء مع أنهم لم يربحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحققة . وقال قتادة : انتقلوا من الهدى الى الضلالة ، ومن الطاعة الى المعصية ، ومن الجساعة الى التفرقة ، ومن الامن الى الخوف ، ومن السنة الى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضأت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون)

اعلم أنا قبل الخوض في تفسير ألفاظ هذه الآية تتكلم في شيئين . أحدهما : أن المقصود من ضرب الامثال أنها تؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلي ، والغائب بالشاهد ، فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية في الايضاح ، ألا ترى أن الترفيع اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور ، واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد كدبه في العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة ، واذا أخير بضعف أمر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ في تقرير صورته من الاخبار

بضعفه مجردا ، ولهذا أكثره تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الأمثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفي الآية مسائل : —

(المسألة الأولى) المثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو التظير ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه

(المسألة الثانية) أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقابها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه اشكالات . أحدها : أن يقال : ما وجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المماثل ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها ونورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالإيمان فما وجه التمثيل . وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه في الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الخيبة والخيبة فقد أتى فيه من قبل نفسه ، فما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدي : ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا ، والتشبيه هنا في نهاية الصحة لأنهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لاحيرة أعظم من حيرة الدين لأن التحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما التحير في الدين فانه يخسر نفسه في الآخرة أبد الآبدين . وثانيها : ان لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فهنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دماهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السي ، وظفروا بفنائهم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نورا من أنوار الإيمان ، ولما كان ذلك بالإضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم بمستوقد النار الذي انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرتة للظلمة التي جادت في أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه أشد من تحير مالك الطريق في ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة . ورابعها :

أن الذي أظهره يوم أنه من باب النور الذي يتفجع به ، وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والتفارق ، ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم) فالنار مثل لقولهم «آمنّا» وذهابه مثل لقولهم للكفار «انا معكم» فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلاً بالنور وهو حين تكلم بها أضمر بها خلافاً ؟ قلنا انه لو ضم الى القول اعتقاداً له وعملًا به لآتم النور لنفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه . وغامساً : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره فيهم ويصير مدوحاً بسببه فيما بينهم ، ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريفه والمؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم التفارق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فيبقى في ظلمات لا يبصر ، إذ النور الذي كان له قبل قد كشف الله أمره فزال . وسادساً : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليثب هدام الذي باعوه بالنار المضيئة . ماحول المستوقد ، والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه ايام في الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد هنا مستوقد نار لا يرضاه الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التي حاول المنافقون اثارها بهذه النار ، فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ، ألا ترى الى قوله تعالى (كلا أوقنوا نارا للحرب أطفأها الله) وثانها : قال سعيد بن جبير : نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كروال ذلك النور (المسئلة الرابعة) فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا إلى المحجة وإلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين ، فشبّه ما هو النهاية في إزالة الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو الغاية في باب الدنيا ، وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ، ولا شيء كذلك في باب الدين أعظم من الكفر ، فشبّه تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية . بقيت هنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل : السؤال الاول قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا) يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فامثل

المتناقضين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لها شأن وفيها غرابة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذي استوقد نارا ، وكذا قوله ( مثل الجنة التي وعد المتقون ) أى فيها قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ( والله المثل الأعلى ) أى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة ( ومثلهم فى التوراة ) أى وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما فى المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله فى الخير والشر ، فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن . السؤال الثانى : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز فى اللغة وضع الذى موضع الذين كقوله ( وخضتم كالذى خاضوا ) وإنما جاز ذلك لأن «الذى» لكونه صلة إلى وصف كل معرفة بجملة وكثرة وقوعه فى كلامهم ، ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أعلوه بالحذف فخذفوا ياء ثم كسرتة ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها فى أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذى استوقد نارا . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المتناقضين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعالى ( مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار ) وقوله ( ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت ) ورابعها : المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله ( يخرجكم طفلا ) أى يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما النور ؟ وما الظلمة ؟ الجواب : أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضيء حار محرق ، واشتقاقها من «نار ينور» إذا نفر ، لأن فيها حركة واضطرابا ، والنور مشتق منها وهو ضوؤها ، والمناة العلامة ، والمناة هى الشيء الذى يؤذن عليه ، ويقال أيضا للشيء الذى يوضع السراج عليه ، ومنه النورة لأنها تظهر البدن والاضائة فرط الانارة ، ومصداق ذلك قوله ( هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا ) و«أضاء» يرد لازما ومتعديا . تقول : أضاء القمر الظلمة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشيء فهو الذى يصل به ، تقول دار حوله وحوايه ، والحول السنة لأنها تحول ، وحال عن العهد أى تغير ، وحال لونه أى تغير لونه ، والحالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبا له ، والحول انقلاب العين والحول الانقلاب . قال الله تعالى ( لا يبيغون عنها حولا ) والظلمة عدم النور عما من شأنه

## صم بكم عني فهم لا يرجعون

أن يستنير، والظلمة في أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى ( آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً ) أى لم تنقص، وفي المثل: من أشبه أباه فاظلم، أى فانقص حق الشبه، والظلم الناتج لأنه ينقص سريعاً، والظلم ماء السن وطراوته ورياضته تشبهاً له بالناتج . السؤال الرابع : أضامت متعديّة أم لا ؟ الجواب : كلاهما جائز ، يقال: أضامت النار بنفسها وأضامت غيرها وكذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلماً ، وههنا الأقرب أنها متعدية ، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة ، إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لأن ما حوله المستوقد أما كن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبي عبلة «ضامت» السؤال الخامس : هلا قيل ذهب الله بضومهم لقوله (فلما أضامت) الجواب : ذكر التور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل ذهب الله بضومهم لأوهم ذهاب السكّال وبقاء ما يسمى نوراً والغرض إزالة التور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقبيه (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نكرها ، وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم ؟ والجواب : الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهب أزاله وجعله ذاهباً ، ويقال ذهب به إذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذا لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلامرسل له) فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ العياشي أذهب الله نورهم . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح وإذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم في ظلمات) أصلهم في ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزئين . السؤال الثامن : لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدر المتروى ، كأن الفعل غير متعد أصلاً

قوله تعالى ﴿صم بكم عني فهم لا يرجعون﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَاهَهُمْ  
فِي أَذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ  
الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّ أَضَاءٍ لَهُمْ مَشْوَاهُ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا  
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ . إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم ، وإذا لم يتنفع بالأدلة ولم يصير  
طريق الرشd فهو بمنزلة الاعمى ، أما قوله (فهم لا يرجعون) ففيه وجوه . أحدها : أنهم  
لا يرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذى لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى  
بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا . وثانيها : أنهم لا يعودون  
إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة  
المتحيرين الذين بقوا غامدين فى مكانهم لا يرجعون ، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون  
وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه

قوله تعالى (أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم  
من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم  
مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شىء قدير )  
اعلم أن هذا هو المثل الثانى للنفاقين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدها : أنه إذا حصل  
السحاب الذى فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة  
المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت  
وإن البرق يكاد يخطف أبصارهم ، فإذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب بقوا فى ظلمة عظيمة  
فوقفوا متحيرين ، لأن من أصابه البرق فى هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشتت حيرته ،  
وتعظم الظلمة فى عينه ، وتكون له مزية على من لم يزل فى الظلمة ، فشب المتناقضين فى حيرتهم  
وجعلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون . وثانيها : أن  
المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد فى هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار التفع

به زائلا فكذا إظهار الإيمان نافع للتناقى لو وافقه الباطن ، فإذا قدمته الإخلاص وحصل معه التفاق صار ضررا في الدين . وثالثها : أن من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخلص منها أن يجعل أصابعه في أذنيه وذلك لا ينجيه مما يريدته تعالى به من هلاك وموت ، فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم أن إظهارهم للؤمنين ما أظهره ينفعهم ، مع أن الأمر في الحقيقة ليس كذلك بما ذكر . ورابعها : أن عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرقا من الموت والقتل ، فشب الله حالهم في ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها يجعل أصبعيه في أذنيه . وخامسها : أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فإن الموت والهلاك من ورثهم لا يخلص لهم منه . فكذلك حال المنافقين في أن الذي يخوضون فيه لا يخلصهم من عذاب النار . وسادسها : أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة ، وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لأن المتناقى يتصور في كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل ، فلا يكاد الرجل والخوف يزول عن قلبه مع التفاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الإيمان والقرآن ، والظلمات والرعذ والبرق هو الأشياء الشاقة على المنافقين ، وهي التكاليف الشاقة من الصلوات والصوم وترك الرياضات والجهاد مع الآباء والأمهات ، وترك الأديان القديمة ، والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له ، فكما أن الإنسان يبالغ في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو أشد الأشياء نفعا بسبب هذه الأمور المقارنة ، فكذا المنافقون يحترزون عن الإيمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة ، والمراد من قوله ( كلما أضاء لهم مشوا فيه ) أنه متى حصل لهم شيء من المنافع ، وهي عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فأنهم يرغبون في الدين ( وإذا أظلم عليهم قاموا ) أى متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الإيمان ولا يرغبون فيه ، فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه . وبقي على الآية أسئلة وأجوبة . السؤال الاول : أى التمثيلين أبلغ ، الجواب : التمثيل الثاني ، لانه أدل على فرط الحيرة وشدة الإغاليط ؛ ولذلك تراهم يندرجون في نحو هذا من الآهون إلى الاغلاط . السؤال الثاني : لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك ؟ الجواب من وجوه . أحدها : لأن « أو » في أصلها تساوى شيئين فصاعدا في الشك ، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى في غير الشك ، كقولك : تجالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان في استصواب أن تجالس أيهما شئت ، ومنه قوله تعالى ( ولا

تقطع منهم آثما أو كفورا) أى أن الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما ، فكذا قوله (أو كصيب) بمعناه أن كيفية المناقطين شبيهة بكيفيتي هاتين القصتين ، فأبديتهما مثلثا فانت مصيب ، وإن مثلثيها جميعا فكذلك . وثانيها : إنما ذكر تعالى ذلك لأن المناقطين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار ، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) وقوله (وَمَنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا بِغَايَةِ آثَانَا أَوْ هُمْ قَاتِلُونَ) وثالثها : أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألفاء يزيدون) ورابعها : أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت أمهاتكم) وقال الشاعر

وقد زعمت ليلي بأنى فاجر لنفسي تقاها أو عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة في قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث : المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو ؟ الجواب : لعلنا البيان ههنا قولان . أحدهما : أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا مركبا من أمور ، ويكون كل واحد من المثل شيئا بكل واحد من الممثل ، فهنا شبه دين الاسلام بالصيب ، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر ، وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات ، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد ، وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق ، والمعنى أو كمثل ذوى صيب ، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة . والقول الثاني : أنه تشبيه مركب ، وهو الذى يشبه فيه إحدى الجملتين بالأخرى ، في أمر من الأمور وإن لم تكن آحاد إحدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وهما المقصود تشبيه حيرة المناقطين في الدنيا والدين بحيرة من انطلقت ناره بمداد يقادها ، وبحيرة من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد و برق ، فإن قيل الذى كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاعف وهو قولك : أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله في المركب ، قلنا لولا طلب الراجع في قوله (يحملون أصابهم في آذانهم) ما يرجع إليهما كان بنا حاجة إلى تقديره . السؤال الرابع : ما الصيب ؟ الجواب : أنه المطر الذى يصب ، أى ينزل من صاب يصب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل أنه من صاب يصب إذا قصد ، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا ، أى مطرا جودا وأنيعة يقال للسحاب صيب . قال الشيخان :

• وأصح دان صادق الوعد صيب •

وتكثير صيب لانه أريد نوع من المطر شديد هائل، كما تنكرت النار في التثيل الأول، وقرئ  
أو كصائب والصيب أبلغ : والسماء ههنا المظلة - السؤال الخامس : قوله من السماء ما الفائدة فيه  
والصيب لا يكون الا من السماء والجواب من وجوهين. الأول : لو قال : أو كصيب فيه ظلمات. احتتم  
أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض، أما لما قال من السماء دل على أنه عام  
مطبق أخذ بأفاق السماء ، فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتكثير. أيد  
ذلك بأن جملة مطبقا . الثاني : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من  
الأرض إلى الهواء فتتقدهنالك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى، فذاك هو المطر، ثم إن الله  
سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء، وكذا قوله (وأزنا من  
السماء ماء طهورا) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس : ما الرد والبرق  
الجواب : الرد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنفض  
وترتعد إذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلعب من السحاب من  
برق الشيء بريقا إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته  
الجواب : أما ظلمات السحاب فاذا كان أسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما  
ظلمة الليل، وأما ظلمة المطر فظلمته تكافئه وانسجامة بتتابع القطر وظلمته اخلاخل الغمامة مع ظلمة  
الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكانا للرد والبرق وإنما مكانهما السحاب . الجواب :  
لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر فى الأحكام  
السؤال التاسع : هلا قيل وعود وبروق كما قيل ظلمات . الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع  
مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتج الى صيغة الجمع، أما الرد فانه نوع واحد ، وكذا البرق  
ولا يمكن اجتماع أنواع الرد والبرق فى السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع .  
السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل  
فيه ظلمات داجية وعود قاصف وبرق عاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير  
فى يجعلون . الجواب : الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا فى اللفظ لكنه باق فى المعنى  
ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرد والبرق على ما يؤذن بالشدة والحوال  
فكان قائلنا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرد فقيل يجعلون أصابهم فى آذانهم ثم قال  
فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يخطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر

روى الاصابع هي التي تجعل في الأذان فلا قيل أناملهم . الجواب : المذكور وإن كان هو  
الاضمح لكن المراد بعضه كما في قوله (فافطعوا أيديهما) المراد بعضهما . السؤال الثالث عشر  
لما لصاعقة ؟ الجواب : أنها قصف رعد ينقض معها شعلة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تتر  
بشيء إلا أنت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخود . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله  
بالكافرين . الجواب : أنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة  
ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها : أنه عالم بهم قال تعالى (وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) وثانيها :  
قدرته مستولية عليهم (واقه من ورائهم محيط) . وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن  
يحاط بكم) السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة ، وقرأ مجاهد يخطف  
بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يخطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء المخا أو أصله  
يخطف ، وعنه يخطف بكسرها على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن علي : يخطف من خطف  
وعن أبي يخطف من قوله (ويخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاعلهم مشوا فيه)  
فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه  
والمقصود تمثيل شدة الأمر على المناققين بشدة على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير  
والجل بما يأتون وما يذرون إذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم  
اتهبوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة ، فإذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متقدين  
عن الحركة ، ولو شاء الله لزد في قصف الرعد فأصمهم ، وفي ضوء البرق فأعمى . وأضأ اما  
متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا أخذه ، فالمفعول محذوف ، واما غير متعد بمعنى كلما لمع  
لهم مشوا في مطرح نوره ، وبمعناده قراءة ابن أبي عتبة كلما ضاغان قيل كيف قال مع الاضائة  
كلما ، ومع الاضلال إذا قلنا لأنهم حراس على أماكن المشي ، فكلما صادفوا منه فرصة اتهبوا .  
وليس كذلك التوقف ، والأقرب في أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر ، ومعنى قاموا وقفوا  
وثبتوا في مكانهم ، ومنه قامت السوق ، وقام المامجد ، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل  
عليه ، والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمهم وأبصارهم لذهب بهما وهنا مسألة ، وهي أن  
المشهور أن «لو» تفيد انتفاء الشيء لا تنفائه ، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط  
 واحتج عليه بالآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيرا لأمسهم ولو أمسهم  
لتولوا وهم معززون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشيء لا تنفائه غيره لزم التناقض لأن قوله (ولو  
علم الله فيهم خيرا لأمسهم) يقتضي أنه ما علم فيهم خيرا وما أمسهم وقوله (ولو أمسهم لتولوا)

وهم معرضون ) يفيد أنه تعالى ما أسمعهم وأنهم ماتوا ولكن عدم التولي خير فزرم أن يكون قد علم فيهم خيراً ، وما علم فيهم خيراً ، وأما الخبر فقوله عليه السلام «نعم الرجل صيب لو لم يخف الله لم يعضه» فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه ، وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة «لو» لا تفيد إلا الربط والله أعلم  
وأما قوله ( إن الله على كل شيء قدير ) ففيه مسائل :

(المسئلة الأولى) منهم من استدل به على أن المعلوم شيء قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء ، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء ، فالمعلوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً ، فالوجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً

(المسئلة الثانية) احتج جهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له تعالى ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثل شيء) فوجب أن لا يكون شيئاً حتى لا تتناقض هذه الآية . واعلم أن هذا الخلاف في الاسم ؛ لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله) والثاني : قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً

(المسئلة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافاً لأبي علي وأبي هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدوراً لله تعالى

(المسئلة الرابعة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافاً للذهنية ، فانهم يقولون : لا استطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معمولاً به في محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال المحدث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاد

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ  
تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ  
مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(المسئلة الخامسة) تخصيص العام جائز في الجملة ، وأيضاً تخصيص العام جائز بدليل العقل ؛ لأن قوله ( والله على كل شيء قدير ) يقتضى أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فان قيل إذا كان اللفظ موضوعاً لكل ثم تبين أنه غير صادق في الكل كان هذا كذباً ، وذلك يوجب الطعن في القرآن ، قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل في المجموع ، فقد يستعمل مجازاً في الأكثر ، وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم

### القول في إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ۝ الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ اعلم أن في هذه الآيات مسائل : —

(المسئلة الأولى) أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين ، أقبل عليهم بالمخاطب ، وهو من باب الالتفات المذكور في قوله تعالى ( وإياك نعبد وإياك نستعين ) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزيد من تحريك من السامع كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث : ان فلاناً من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقا أن تسلك الطريقة الحيدة في مجارى أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول : جعلت الرسول واسطة بيني وبينك أولاً ، ثم الآن أزيد في إكرامك وتقريبك ، فأعاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبية على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكاملة . وثالثها : أنه مشعر بأن المبد إذا كان مشغولاً بالعبودية ، فانه يكون أبداً في الترقى ، بدليل أنه في هذه الآية ، انتقل

من النية إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت في حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات ، فانها أمر وتكليف ، فقيه كلفة ومشقة ، فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هي أن يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا أزم تكليفاً شاقاً ، فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيقاً لأجل ذلك الخطاب

(المسئلة الثانية) حكى عن علقمة والحسن أنه قال : كل شيء في القرآن (يا أيها الناس) فانه مكي ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) فبالمدنية ، قال القاضي : هذا الذي ذكره إن كان الرجوع فيه إلى النقل فسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة ، فهذا ضعيف ؛ لانه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب في الجميع ممكن

(المسئلة الثالثة) إعلم أن الالفاظ في الأغلب عبارات دالة على أمور هي : إما الالفاظ أو غيرها ، أما الالفاظ فهي : كالاسم والفعل والحرف ، فان هذه الالفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شيء ، هو في نفسه لفظ مخصوص ، وغير الالفاظ : فكالحجر والسياء والأرض ، ولفظ النداء لم يحمل دليلاً على شيء آخر ، بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمل عامل لأجل التنبه . فأما الذين فسروا قولنا يا زيد «بأنادي زيداً ، أو أخاطب زيداً ، فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا : أنادي زيداً ، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يا زيد ، لا يحتملها . وثانيها : ان قولنا يا زيد ، يقتضى صيرورة زيد منادى في الحال ، وقولنا أنادي زيداً ، لا يقتضى ذلك ، وثالثها : ان قولنا يا زيد ، يقتضى صيرورته مخاطباً بهذا الخطاب ، وقولنا أنادي زيداً ، لا يقتضى ذلك ؛ لانه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأني أنادي زيداً . ورابعها : ان قولنا أنادي زيداً ، إخبار عن النداء ، والإخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أنادي زيداً ، غير قولنا يا زيد ، ثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم هننا نكتة نذكرها وهي : ان أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأنلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الانسان ضعيفاً) فقالت الملائكة : أى مناسبة بينهما (أجعل فيها من يفسد فيها) فقبل قدياً نلف الاسم مع الحرف في حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع

(ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعوني أستجب لكم)

(المسئلة الرابعة) «يا» حرف وضع في أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا ، وأما نداء القريب فله: أى والحزمة ، ثم استعمل في نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلا له منزلة البعيد ، فان قيل فلم يقول الداعي يا رب يا الله وهو أقرب اليه من جبل الوريد ، قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزاني وما يقربه إلى منازل المقرين مضمناً لنفسه وإقرارا عليها بالتقص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجل» ، أولا لجل أن إجابة الدعاة من أهم المهمات للداعي

(المسئلة الخامسة) «أى» وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام كأن «ذو» و«الذى» وصلتان إلى الوصف بأسماء الاجناس ووصف المعارف بالجل ، وهو اسم مهم يقتدر إلى ما ينزى إبهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجرى مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الطريف الآن يا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان الأولى: معاضدة حرف النداء بكيد معناه والثانية: وقوعها عوضا عما يستحقه أى من الاضافة وانما كثر في كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر والنواهي ، والوعود والوعيد ، واقتصاص اخبار المتقدمين بأمور عظام ، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الاكد

(المسئلة السادسة) اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر بكل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم . وههنا أبحاث - البحث الأول : أن لفظ الجمع المعروف بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشرى والغاضى أبى بكر وأبى هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسيجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ في أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيدا بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج بالو لا لدخل فوجب أن يفيد العموم وتام تقريره في أصول الفقه . البحث الثانى : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والإقرب أنه لا يتناولهم ، لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدم

لا يجوز وأيضاً فالذين سيجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة ، وما لا يكون موجوداً لا يكون انساناً وما لا يكون انساناً لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فإن قيل : فوجب أن لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بذلك الزمان وأنه باطل قطعاً . قلنا : لو لم يوجد دليل منفصل لكان الأمر كذلك إلا أنا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة في حق من سيجد بعد ذلك إلى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لأن قوله اعبدوا معناه أدخلوا هذه الماهية في الوجود ، فإذا أتوا بفرد من أفراد الماهية في الوجود فقد أدخلوا الماهية في الوجود لأن الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لأن هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيده ، فالآتي بفرد من أفراد العبادة أت بالعبادة ، والآتي بالعبادة أت بتمام ما اقتضاه قوله (اعبدوا) وإذا كان كذلك وجب خروجه عن العبادة فإن أردنا أن نجعله دالاً على العموم نقول : الأمر بالعبادة لا بد وأن يكون لاجل كونها عبادة لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف ، لاسيما إذا كان الوصف مناسباً للحكم ، وهنا كون العبادة عبادة يناسب الأمر بها لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب في العقول ، وإذا ثبت أن كونه عبادة علة للأمر بها وجب في كل عبادة أن يكون مأموراً بها ، لأنه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لاعتقالات البحث الرابع : لقائل أن يقول : قوله (يا أيها الناس اعبدوا) لا يتناول الكفار البتة لأن الكفار لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان ، وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لا يمكن أن يكونوا مأمورين بالإيمان فلان الأمر بمعرفة الله تعالى إما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفاً بالله تعالى ، أما أن تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفاً بالله لأن العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الأمر في هذه الحالة لكان قد تناوله الأمر في حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأموراً بذلك الأمر ، وذلك تكليف مالا يطاق ، وإن تناوله الأمر بالمعرفة حال كونه عارفاً بالله فذلك محال ، لأنه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأموراً بتحصيل المعرفة ، وإذا استحال ذلك استحال أن يكون مأموراً بالعبادة لأنه إما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لأن عبادة من لا يعرف متممة أو يؤمر بالعبادة

بعد المعرفة إلا أن على هذا التقدير يكون الأمر بالعبادة موقوفاً على الأمر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة ممتنعاً كان الأمر بالعبادة أيضاً ممتنعاً ، وأيضاً يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدلل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية ، فقال الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لا يمكن إلا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة إذا لم تصح إلا باحضار الماء كان احضار الماء واجباً ، والدهرى لا يصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى ، فوجبت ، والمحدث لا تصح منه الصلاة إلا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الوديعة إلا بالسعى إليها ، فكان السعى واجباً ، فكذا هنا يصح أن يكون الكافر مخاطباً بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايان أولاً ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى قولهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسئلة مستقصاة في الأصول والذي نقوله هنا ان هذا الكلام وان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله أمراً على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلطنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمراً بتحصيل الحاصل وهو محال ، قلنا لما تعذر ذلك فتحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة في العبادة . البحث الخامس : قال منكرو التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، فان كان الأول فهو محال ، لأن في حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق ، وان كان الثاني فالراجع واجب الوقوع ؛ لأن المرجوح حال ما كان مساوياً للراجح كان ممتنع الوقوع ، والا فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، وإذا كان حال الاستواء يمتنع الوقوع فأن يصير حال المرجوحية يمتنع الوقوع أولى وإذا كان المرجوح يمتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن التقيضين إذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفاً بإيجاد ما يجب وقوعه ، وان وقع بالمرجوح كان التكليف

تكليفا بما يمتنع وقوعه، وكلاهما تكليف مالا يطلق. وثانيها: أن الذي ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله في الأزل وقوعه، أو علم أنه لا يقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذلك، فإن كان الأول كان واجب الوقوع ممتنع لعدم فلا فائدة في ورود الأمر به، وإن علم لا وقوعه كان ممتنع الوقوع واجب الدم، فكان الأمر بإيقاعه أمرا بإيقاع الممتنع وإن لم يعلم لا هذا ولا ذلك كان ذلك قولاً بالجهل على الله تعالى وهو حال، ولأن بتقدير أن يكون الأمر كذلك فإنه لا يتميز المطيع عن العاصي، وحيث لا يكون في الطاعة فائدة. وثالثها: إن ورود الأمر بالتكليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة، فإن كان لفائدة فهي إما عائدة إلى المعبود أو إلى العابد أما إلى المعبود فحال لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يكون كاملاً بغيره، ولأننا نعلم بالضرورة أن الإله العلى على الدهر والزمان يستحيل أن يتفجع بركوع العبد وسجوده، وأما إلى العابد فحال؛ لأن جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الألم، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداءً من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثاً، والعبث غير جائز على الحكيم. ورابعها: أن العبد غير موجد لأفعاله لأنه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجداً له، وإذا لم يكن العبد موجداً لأفعال نفسه فإن أمره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل، وإن أمره به حال ما لم يخلقه فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل. وخامسها: أن المقصود من التكليف إنما هو تطهير القلب على ما دلّت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا إنساناً اشتغل القلب دائماً بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الأفعال الظاهرة أمار ذلك عائقاً له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكليف الظاهرة، فإن الفقهاء والقياسيين قالوا إذا لاح المقصود والحكمة في التكليف وجب اتباع الأحكام المعقولة لاتباع الظواهر. والجواب: عن الشبه الثلاثة الأول من وجهين. الأول: أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكره اعتقاد عدم التكليف فهذا تكليف ينفي التكليف وأنه متناقض. الثاني: أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطلق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك، والمالك لا اعتراض عليه في فعله. البحث السادس. قالوا: الأمر بالعبادة وإن كان عاماً لكل الناس لكنه مختصر في حق من لا يفهم كالصبي والمجنون والغافل والناسي، وفي حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ومنهم من قال أنه مختص في حق العبيد، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليتهم، واشتغالهم بطاعة الموالى بمنعهم عن الاشتغال بالعبادة، والأمر الدال على

وجوب طاعة المولى أخص من الأمر بالدال على وجوب العبادة والخاص يقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في أصول الفقه

(المسئلة السابعة) قال القاضي: الآية تدل على أن سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أن العبد لا يستحق بفعله الثواب لأنه لما كان خلقه إيانا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة لحيث يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، و الإنسان لا يستحق بأداء الواجب شيأ فوجب أن لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى . أما قوله (ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل:

(المسئلة الاولى) اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادة الرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه عقلية وعقلية وهما ثلاث مقامات . المقام الاول : في بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير ديني ، ولا شك أن العلم الديني أشرف من غير الديني ، وأما العلم الديني فإما أن يكون هو علم الاصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فانه يتوقف صحته على علم الاصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معاني كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فإما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم ، والفقهاء إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، ثبت أن هذه العلوم مفترقة الى علم الاصول ، والظاهر أن علم الاصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الاصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشئ قد يظهر بواسطة خسارة ضده ، فكما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الاشياء ، فوجب أن يكون علم الاصول أشرف الاشياء . ورابعها : أن شرف الشئ قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظرا إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة

وعلم الحساب أشرف منهما نظرا إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور ، وأما الحاجة إليه فشديدة لأن الحاجة إما في الدين أو في الدنيا ، أما في الدين فشديدة لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم ، والتحق بالملائكة ، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين ، وأما في الدنيا فلأن مصالح العالم إنما تنظم عند الإيمان بالصانع والبحث والخير ، إذ لو لم يحصل هذا الإيمان لوقع المرجح والمرج في العالم ، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة ثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم . وخامسها : أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحي بخلاف سائر العلوم ، فوجب أن يكون أشرف العلوم . وسادسها : أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقية بدليل أنه جاء في فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسي ما لم يحى مثله في فضيلة قوله (ويستلونك عن المحيض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تدافعتم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل . وسابعها : أن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من سنن آية ، وأما البواقي في بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وأما الآيات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ما قال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل ، ونشير إلى معاهد الدلائل : أما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن ملؤه منه . أولها : ما ذكره هنا من الدلائل الحسنة وهي خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وخلق السماء وخلق الأرض ، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء إلى الأرض ، وكل ما ورد في القرآن من عجائب السموات والأرض ، فالمقصود منه ذلك ، وأما الذي يدل على الصفات . أما العلم بقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون بأحكام الأفعال وإتقانها على علم الصانع ، وهنا استدلل الصانع سبحانه بتصوير الصور في الأرحام على كونه عالما بالاشياء ، وقال (الذي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهو عين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات ، لأنه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك

الاشياء على وفق ذلك الخبر، فلو لا كونه عالما بالمغيبات والالما وقع كذلك، وأما صفة القدرة فكل ماذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطباع الأربع فذلك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لا موجبا بالذات، وأما التنزيه فالذي يدل على أنه ليس بجسم، ولا في مكان قوله (قل هو الله أحد) فإن المركب مقتصر الى أجزائه والمحتاج محدث، وإذا كان أحدا وجب أن لا يكون جسما وإذا لم يكن جسما لم يكن في المكان، وأما التوحيد فالذي يدل عليه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (إذا لا تبتغوا إلى ندى العرش سبيلا) وقوله (ولملا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذي يدل عليها قوله ههنا (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) وأما المعاد فقوله (قل يحيا الذي أنشأها أول مرة) وأنت لو قشست علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذبح عنها ودفع المطاعن والشبهات القاذحة فيها، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتبهه على هذه الأدلة التي ذكرها الله أولا لاشتبهه على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به. وثانيها : أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء أما الملائكة فلا نهم لما قالوا : اتجمل فيها من يفسد فيها، كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح، والحكيم لا يفعل القبيح، فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) والمراد إني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم، ولا شك أن هذا هو المناظرة، وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهي أيضا ظاهرة، وأما الأنبياء عليهم السلام فاولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجة على فضله بأن أظهر عليه الملائكة وذلك محض الاستدلال، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم (يانوح قد جادلناك فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت في تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة، فالمجادلة في نصرته الحق في هذا العلم هي حرفة الأنبياء، وأما إبراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح أحواله في هذا الباب يطول وله مقامات. أحدها : مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الأولين) وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها، ثم إن الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وثانيها : حاله مع أبيه وهو قوله (يأبأ لم تعبد إلا ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل، أما بالقول فقوله (ما هذا إلا نبأيل التي أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (لجعلهم جنداً إلا

كبيراً لهم لعلمهم إليه يرجعون) . ورابعها : حاله مع ملك زمانه في قوله (ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت) إلى آخره وكل من سلمت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الاسئلة والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام في المبدأ . وأما بحثه في المعاد فقال (رب أرنى كيف تحيى الموتى) إلى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام إنما يقول في أكثر الأمر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لأن الله تعالى حكى في سورة طه (قال فزر ربك يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله (الذى خلقنى فهو يهدين) وقال في سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الاولين) وهذا هو الذى قاله ابراهيم (ربى الذى يحيى ويميت) فلما لم يكتشف فرعون بذلك وطالبه بشئ آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذى قال ابراهيم عليه السلام (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا ينهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرقه هؤلاء المصومين . وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففي قوله (أولو جنتك بشئ مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق . وأما مجد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فان القرآن ملؤه منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : وما يهلكنا الا الدهر ، والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثاني : الذين ينكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبائع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك إما أن يكون علوياً أو سفلياً ، أما الشريك العلوى فقتل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل في قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلى فالتنصاري قالوا بالهية المسيح وعبدوا الأوثان قالوا بالهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع : الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا في أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : أبعد الله بشراً رسولاً . والثاني : الذين سلبوا أصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن ملؤه من الرد عليهم ، ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالظن في القرآن فأجاب الله بقوله (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضه)

وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله (وقالوا ان تؤمن لك حق تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجيها نجيها وذلك يوجب تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك). الخامس: الذين نازعوا في الحشر والنشر، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل. السادس: الذين طعنوا في التكليف تارة بأنه لا فائدة فيه، فأجاب الله عنه بقوله (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر، وأنه ينافي صحة التكليف، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرقة هي حرقة كل الانبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها اما أن يكون كافرا أو جاهلا. المقام الثاني: في بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات، وبدل عليه المعقول والمنقول. أما المعقول فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار، واما أن يرجح تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلده أحدهما دون الآخر، واما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب، فإذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية، وأما المنقول فيدل عليه الآيات والأخبار أما الآيات. فأحدها: قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أي بالبرهان والحجة، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأمورا بها، وقوله (وجادلهم بالتي هي أحسن) ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الشرع، ومن أثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا أن هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة، فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعوني يحببكم الله) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال. وثانيها: قوله تعالى (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ذم من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي أن المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل يكون مدحوا وأيضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح في قوله (يانوح قد جدلتنا فأكثر جدالتنا). وثالثها: ان الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن، أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت، سدرهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم، أو لم يروا انا نأتي الارض تنقصها من أطرافها، قل انظروا ماذا في السموات والارض، أو لم ينظروا في ملكوت

السموات والارض) ورابعها: أن الله تعالى ذكر التفكير في معرض المدح فقال (ان في ذلك لآيات لاولى الالباب، ان في ذلك لعبرة لاولى الابصار، ان في ذلك لآيات لاولى النهى) وأيضاً ضد المعرضين فقال (وكأين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون، لهم قلوب لا يفقهون بها). وخامسها: أنه تعالى ذم التقليد، فقال حكاية عن الكفار (انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) وقال (بل تتبع ما وجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (ان كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها) وقال عن والدينا إبراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لأرجنك واهجرني ملياً) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكير وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال، كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفق دين الكفار. وأما الاخبار فيها كثرة، ولنذكر منها وجوهاً. أحدها: ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال «جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال ان امرأتى وضعت غلاماً أسود فقال له هل لك من ابل، فقال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورك؟ قال نعم قال فأنى ذلك، قال عسى أن يكون قد نزع عرق قال وهذا عسى أن يكون نزع عرق» واعلم أن هذا هو النمسك بالالزام والقياس. وثانيها: عن أبي هريرة قال قال عليه الصلاة السلام «قال الله تعالى: كذبتى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبى، وشتمنى ابن آدم ولم يكن له أن يشتمنى أما تكذبه اياى فقلوه: لن يعيدنى كابدائى، وليس أول خلقه بأهون على من أعادته، وأما شتمه اياى فقلوه: اتخذ الله ولداً وأنا الله لا احد الصمد لم الله ولم أوله ولم يكن لى كفوا أحد» فانظر كيف احتج الله تعالى في المقام الاول بالقدرة على الابتداء، على القدرة على الاعادة، وفي المقام الثانى احتج بالأحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية. وثالثها: روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» فقالت عائشة: يا رسول الله انكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله؟ فقال عليه السلام: لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه، والكافر كره لقاء الله فكره الله لقاءه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر فى الدلائل مأمور به. واعلم أن الخصم مقامات، أحدها: أن النظر لا يفيد العلم. وثانيها: أن النظر المفيد للعلم غير مقدور. وثالثها: أنه لا يجوز الإقدام عليه. ورابعها: أن الرسول ما أمر به. وخامسها: أنه بدعة (أما المقام الاول) فاحتج الخصم عليه بأمور. أحدها: انا إذا تفكرنا وحصل لنا هقيب فكرنا اعتقاد فعلنا يكون ذلك الاعتقاد علماً، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً،

والأول باطل ، لأن الانسان إذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما ، وفي اعتقاده في أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضية والنار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثاني ، وذلك يدل على تطرق الضعف إلى الأول والثاني باطل ، لأن الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وثانيها : اننا رأينا علما من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد ، وكانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه وإذا شاهدنا ذلك في الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك ، وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعورا به استحالة طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وإن كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه ، والمفعول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم يكون النظر مفيدا للعلم إما أن يكون ضروريا أو نظريا فإن كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك ، وإن كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من أفرادهِ وذلك محال لأن النزاع لما وقع في المسألة كان واقعا في ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب أن يكون معلوما قبل ، ومن حيث انه مطلوب يجب أن لا يكون معلوما قبل ، فيلزم اجتماع النفي والاثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج بجموع المقدمات ، لكن حضورا لمقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال ، لاننا جربنا أنفسنا فوجدنا أننا متى وجبنا الحائط نحو معلوم استحالة في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين . الاول : ان حقيقة الاله غير متصورة وإذا لم تكن الحقيقة متصورة استحالة التصديق لاثبوتها ولا بنبوت صفة من صفاته . بيان الاول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفا بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيديسلي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات ، وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته . بيان الثاني أن التصديق موقوف على التصور ، فإذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وإن لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعني أنا نعلم أنه شيء ما يلزمه الوجوب

والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومه اما أن يقال انها نفس الذات وهو محال وأمر خارج عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها وصورة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات أخرى ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الاشياء عندنا ذاتا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقول أنا ، فثمهم من يقول هو هذه البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لادخل هذا البدن ولا خارجه ، فاذا كان الحال في أظهر الاشياء كذلك فما ظنك بأبعد الاشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا

(أما المقام الثاني) وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه . أحدها : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال ، فان كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له . فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه وبجوهلا من وجه . قلنا لان الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، والا فقد صدق النقي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوباً وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالنفي أو الاثبات ، أو لا يلزم ، فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكه ، وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين وتمتنع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفيًا وإثباتًا مع ما لا يكون مقدورًا نفيًا وإثباتًا وجب أن يكون أيضا كذلك ثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية ، وإنما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبياً لان التصديق الذي لا يكون بديهياً ، لا بد وأن يكون نظرياً فلا يتخلو إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولاً يكون ، فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالاً يقينياً .

بل اما ظنا أو اعتقادا تقليديا ، وإن كان واجبا فكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيًا وإثباتًا مع تلك القضايا الضرورية ، فوجب أن لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا .  
 وثانيها : أن الانسان إنما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يميز عن الجهل ، كونه مطابقا للعلوم دون الجهل ، وإنما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ما هو عليه ، فاذن لا يمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك الشيء ، لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه وثالثها : أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع ، والأول باطل ، لأن الضروري ما يشترط العقلاء فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستقيمونه ، ويقولون انه في الأكثر يقضى بصاحبه إلى الجهل ، فوجب الاحتراز منه ، والثاني أيضا باطل ، لأنه إذا كان العلم بوجوبه يكون نظريا ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ، لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ، لأنه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر ، وبعد النظر لا يمكنه إيجابه أيضا لعدم الفائدة ، وإذا تأملت الأقسام ثبت نفي الوجوب .  
 المقام الثالث : وهو أن تقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للكلف ، لكنه يقيح من الله أن يأمر المكلف به ، ويأمره من وجوه . أحدها : أن النظر في أكثر الأمر يقضى بصاحبه إلى الجهل ، فالقدم عليه مقدم على أمر يقضى به غالبا إلى الجهل ، وما يكون كذلك يكون قبيحا ، فوجب أن يكون الفكر قبيحا ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل ، فلبس رأينا أبواب المذاهب كل واحد منهم يدعى أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ، ثم إذا تركوا التمهيد والججاج وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق .  
 وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر في حقائق الدلائل ، لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ، لأن صاحب النظر إذا خطر بياله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكيا في تلك المقدمة ، وإذا صار ببعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه ، صارت النتيجة ظنية ، لأن المظنون لا يفيد اليقين ، فيلزم أن يخرج الإنسان في كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بباله من الأسئلة والمباحث . ورابعها :

أنه اشتهر في الألسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب الدين بالكلام تزندق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه . المقام الرابع : أن بتقدير أنه في نفسه غير قبيح ، ولكننا نقبح الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذي يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو ، إما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج في تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة ، والاول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ، ولأننا نجرب أذكي الناس في هذا العلم ، فلا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالاستاذ والتصانيف ، وإن كان الثاني وجب أن لا يحصل ذلك العلم للانسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنيا عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة اسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ، ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شيء من ذلك ، علنا أن ذلك غير معتبر في صحة الدين . فان قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء ، إنما يحتاج الى التدقيق دفع الأسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة أصل الدين ، قلنا هذا ضعيف لأن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة ، وذلك لأن الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لأن الزيادة على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط ، وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء في الدليل ، بل يكون علما منفصلا ، فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضا ، لأن تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لأن المبنى على الظني أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال . مثاله إذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهوا صافيا قال سبحان الله ، فن الناس من قال : ان قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لأنه إنما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية إنما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل اسناد هذا الجذوئ الى الفلك والنجوم ، والطبيعة ،

والعلة المرجحة ، فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلتموه .

المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم . أما القرآن فقوله تعالى ( ما ضرب عليك لإجلد لا بل هم قوم خصمون ) ذم الجدل وقال أيضا ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدین المعاجز » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما . أما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر ، لانه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء ، بل كانوا من أشد الناس انكارا على من غاض فيه ، وإذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الاثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع ، قيل وما البدع يا أبا عبد الله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعي رضي الله عنه : لأن يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام ، وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلوية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب في الوصية ، وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلامة لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال .

والجواب : أما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر لا يفيد العلم فهي فاسدة ، لأن الشبه التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن النظر غير مقدور فهي فاسدة ؛ لأنهم يختارون في استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم لأنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة ، لانه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التي أوردوها قبيحا ، وأما الشبه التي تمسكوا بها في أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ؛ لانا بينا أن الانبياء بأمرهم ، ما جاؤا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى ( ما ضربوه لك لإجلدلا ) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقا بينه وبين قوله ( وجادلهم بالتي هي أحسن ) وأما قوله ( وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم ) فجوابه أن الخوض ليس هو النظر ،

بل الخوض في الشيء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام « تفكروا في الخلق » فذلك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بدین المجازة » فليس المراد إلا تقويض الأمور كلها إلى الله تعالى والاعتدال في كل الأمور على الله ، على ما قلنا . وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ذكر القدر فأسكروا » فضعيف ؛ لأن النهي الجزئي لا يفيد النهي الكلي . وأما الإجماع فنقول : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولا يلزم منه القدح في الفقه البتة ، وإن عنيتم أنهم ما عرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبئس ما قلتم . وأما تشديد الساف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسئلة الوصية فهي معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنياته ورسله لا يدخل فيه الفقيه ، ولأن مبنى الوصايا على العرف فهذا إتمام هذه المسئلة والله أعلم

(المسألة الثانية) أما حقيقة العبادة فقد كرناها في قوله (اياك نعبد) وأما الخلق فحكى الأزهري صاحب التهذيب عن ابن الأنباري أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أي المقدرين (وتخلقون افكا) أي تقدرون كذبا (واذ تخلق من الطين) أي تقدر . وأما الشعر فقول زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وقال آخر :

ولا يسط بأيدى الخالقين ولا أيدى الخواقي الا جيد الأدم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للحدث التي لا يصدق بها : أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا الا خلق الأولين) والخلق المقدر من الخير ، وهو خليف أي جدير كأنه الذي منه الخلق ، والصخرة الخلقاء المساء لأن في الملاسة استواء ، وفي الخشونة اختلاف ومنه «أخلق الثوب» لأنه اذا بلى صار أملس واستوى تنوره واعوجاجه ، ثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضي أن ذلك لا يتأني إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه في قوله (تبارك الله أحسن الخالقين) ، واذ تخلق من الطين كريمة الطائر ولكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال أساتذه أبو عبد الله

البصري إطلاق اسم خالق على الله حال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك في حق الله حال، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الإيجاد والانتساب واحتجوا عليه بقول المسلمين لخالق الآلهة ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صبح ذلك

(المسألة الثالثة) اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والأمر بعبادته موقوف على معرفة وجوده، ولملم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم أورد هنا ما يدل على وجوده ، واعلم أننا بينا في الكتب العقلية أن الطريق إلى إثباته سبحانه وتعالى إما الامكان ، وإما الحدوث ، وإما مجموعهما ، وكل ذلك إما في الجواهر أو في الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لا مزيد عليها . أحدها : الاستدلال بإمكان الذات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى

( والله الغنى وأنتم الفقراء ) وقوله حكاية عن إبراهيم ( فأنهم عدولى إلا رب العالمين ) وقوله ( وأن الربك المنتهى ) وقوله ( قل الله ثم ذرهم ، ففروا إلى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب ) . وثانيها الاستدلال بإمكان الصفات وإليه الإشارة بقوله ( خلق السموات والأرض ) وقوله ( الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ) على ماسبق تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام ، وإليه الإشارة بقول إبراهيم عليه السلام ( لأحب الآفلين ) ورابعها الاستدلال بحدوث الأعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق ، وذلك محصور في أمرين دلائل الأنفس ودلائل الآفاق ، والكتب الإلهية في الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين ، أما دلائل الأنفس فهى أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا وأن كل ما وجد بعد عدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه إيجاد هذه الأشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيب ما يدل على افتقار هذه الأشياء إلى المحدث والموجد وهو قوله ( الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ) وهو المراد من دلائل الآفاق ، ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الزعد والبرق والرياح والسهاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع إلى أن الأجسام الفلكية والأجسام المنصرفة مشتركة في الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والأشكال والأحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها ، والأوجب اشتراك الكل في تلك الصفات

فلا بد وأن يكون لامر منفصل ، وذلك الامر أن كان جسما عاد البحث في أنه لم يختص بتلك المؤثرة من بين تلك الاجسام ، وان لم يكن جسما فاما أن يكون موجبا أو معتبرا في الاول باطل ، والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادرا ، ثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسماني ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة بإمكان الاعراض والصفات ، إذا عرفت هذا فقول : إن الله تعالى انما خص هذا النوع من الادلة بالايراد في أول كتابه لوجبه . الاول : أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدّها التصاقا بالعقول ، وكانت الأدلة المذكورة في القرآن يجب أن تكون أبدها عن الدقة وأقربها إلى الأفهام ليتفهم به كل أحد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في أول كتابه ذلك . الثاني : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة ، بل الغرض منها تمصيل العقائد الحقة في القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق في هذا الباب ، لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكّر نعم الخالق علينا ، فإن الوجود والحياة من نعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ، ولهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع . واعلم أن السلف طرقات لطيفة في هذا الباب . أحدها : يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه ، فقال جعفر : هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله وقال بلى ما جئت يوما وباح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فإذا أنا مدفوع في تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر قد كان اعتيادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بلى رجوت السلامة ، قال من كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذي كنت ترجوه في ذلك الوقت ، وهو الذي أنجأك من الفرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء في كتاب ديانات العرب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فمن لنعمك وكربك ودفع الأمر العظيم إذا نزل بك من جملتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام مالك من إله إلا الله . وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية ، وكانوا يتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو يوما في مسجده قاعد إذ همم عليه جماعة بسيف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم : أجيئوني عن مسألة ثم افعلوا ما شئتم

فقالوا له هات ، فقال ما تقولون في رجل يقول لكم إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال مملوءة من الاتقال قد احتوشها في لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا متعديد فعهاهل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا لا ، هذا شيء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة بإسبحان الله إذا لم يجوز في العقل سفينة تجري في البحر مستوية من غير متعدي ولا يجري فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فكبروا جميعا وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا . ورابعها سألو الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال ورقة القرصا طعمها ولونها ويربحها وطبعها واحد عندهم ؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ، والنحل فيخرج منها العسل ، والشاة فيخرج منها البعر ، ويأكلها الطيأة فينقذ في نواحلها المسك فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد ؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضي الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضي الله عنه بقلة حصينة لمساء لا فرجة فيها ظاهرها كالنضفة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انفتحت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع يصير فلا بد من الفاعل . عنى بالقلعة البيضة وبالحويان الفرخ . وسابعها : سأله رون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغات وتفاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو النوراس عنه ، فقال :

تأمل في نبات الأرض وانظر الى آثار ما صنع المليك  
عيون من لجين شاخصات وأزهار كما الذهب السيك  
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وتاسعها : سئل عرابي عن الدليل فقال : البعرة تدل على البعير ، والروث على الحير ، وآثار الأقدام على المسير فسميات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، أما تدل على الصانع الخليم العليم القدير . وعاشرها : قيل لطبيب : بهم عرفت ربك ؟ قال بإلهياج يحفف أطاق ولعاب ماين أمسك ، وقال آخر : عرفته بنحلة بأحد ظر فيها تمسل ، وبالأخر تسلس ، والعسل مقلوب للسع . وحادي عشرها : حكم البديعة في قوله ( ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين )

(المسئلة الرابعة) قال القاضي : الفائدة في قوله ( الذي خلقكم ) أن العبادة لا تستحق

الابذلك ، فليسألزم عباده بالعبادة بين ماله ولاجله فلزم العبادة . فان قيل فما الفائدة في قوله (والذين من قبلكم) وخلق الله من قبلهم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم . قلنا الجواب من وجهين . الاول : أن الامر وان كان على ما ذكرت ولكن عليهم بأن الله تعالى خلقهم كملهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة . الثاني : أن من قبلهم كالأصول لهم ، وخلق الأصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم ، كأنه تعالى يقول لا تظن أني إنما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منما عليك قبل أن أوجدت بألوف سنين بسبب أني كنت خالفا لأصولك وآباتك

(المسئلة الخامسة) في قوله تعالى (لعلكم تتقون) بحثان . البحث الاول : أن كلمة لعل للترجي والاشفاق ، تقول لعل زيدا يكرهنى وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى ، لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال ، فلا بد فيه من التاويل وهو من وجوه . أحدها : أن معنى « لعل » راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله ( لعله يتذكر أو يخشى ) أى انذبا أتبنا على زجائكما وطعمكما في إيمانك ، ثم الله تعالى عالم بما يؤل اليه أمره . وثانيها : أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات أو للظفر منهم بالرمزة ، أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله تعالى . وثالثها : ما قيل ان لعل بمعنى كى ، قال صاحب الكشف : ولعل لا يكون بمعنى كى ، ولكن كلمة لعل للاطعام ، والكريم الرحيم اذا أطعم فعلى ما يطعم فيه لا محالة تجرى أطعامه مجرى وعده المحتوم ، فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله تعالى بمعنى كى ورابعها : أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود ، لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم ، فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود ، فالمراد من لفظة لعل فعل ما لو فعله غيره لكان موجبا للرجاء . خامسها : قال القفال : لعل مأخوذ من تتكرر الشيء . كقولهم عللا بعد نيل ، واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في لقد ، فأصل لعل عل لأنهم يقولون عليك أن تفعل كذا ، أى لعلك ، فاذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل : افضل كذا لعلك . يظفر بحاجتك معناه افعله فإن فملك له يؤكد طلبك له ويقولك عليه . البحث الثاني

إن لقاتل أن يقول: إذا كانت العبادة تقوى قوله (اعبدوا ربكم لعلكم تتقون) جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون ، أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون ، والجواب من وجهين . الأول : لأن السلم أن العبادة نفس التقوى ، بل العبادة فعل يحصل به التقوى ، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار ، والعبادة فعل المأمور به ، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار ، بل يوجب الاحتراز ، فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لئلا تحترزوا به عن عقابه ، وإذا قيل في نفس الفعل إنه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير ما يحصل به الاتقاء ، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه . الثاني : أنه تعالى إنما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فكانه تعالى أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض ، وهذا التأويل لائق بأصول الممثلة

(المسألة السادسة) قرأ أبو عمرو: خلقكم بالاغام وقرأ أبو السميعة: وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن علي: والذين من قبلكم. قال صاحب الكشف: الوجه فيه أنه أقسم بالوصول الثاني بين الاول وصلته تأكيذا كما أقسم جبريل بقوله: ياتيم تيم عدى لأبالكموه تبا الثاني بين الاول وما أضيف إليه .

أما قوله تعالى (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ففيه مسائل :

(المسألة الاولى) لفظ الذي وهو موصول مع صلته ، أن يكون في محل النصب وصفا للذي خلقكم أو على المدح والتعظيم ، وأما أن يكون رفعا على الابتداء ، وفيه ما في النصب من المدح (المسئلة الثانية) « الذي » كلمة موضوعة للإشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة ، كقولك ذهب الرجل الذي أبوه منطلق ، فأبوه منطلق قضية معلومة ، فإذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذي ، وهو تحقيق قولهم : انه مستعمل لوصف المعارف بالجل ، إذا ثبت هذا فقوله (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) يقتضى أنهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الأرض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)

(المسئلة الثالثة) أن الله تعالى ذكر هنا خمسة أنواع من الدلائل اثني من الانفس وثلاثة من الأفاق ، فبدأ أولا بقوله (خلقكم) وثانيا بالآباء والأمهات ، وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثا بكون الأرض فراشا ، ورابعا بكون السماء بناء ، وخامسا بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض ، وهو قوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم)

ولهذا الترتيب أسباب - الأول : أن أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه ، وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم ، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة ، وكان أولى بالذكر ؛ فلهذا السبب قدم ذكر نفس الإنسان ، ثم ثاب بأبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض ، لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء ، والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء ، وإنما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لأن ذلك كالآمر المنول من السماء والأرض والآثر متأخر عن المؤثر ، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء . الثاني : هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم ، وأما خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة ، فلا جرم قدم ذكر الأصول على الفروع . الثالث : أن كل ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان ، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيها ؛ لأن الإنسان حصل فيه الحياقوالقدرة والشهوة والعقل ، وكل ذلك بما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى ، فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أهم كان أولى بالتقديم ، وأعلم أننا إذا ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع

( المسئلة الرابعة ) اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الأرض فراشا ، ونظيره قوله ( أم من جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا ) وقوله ( الذي جعل لكم الأرض مهدا ) واعلم أن كون الأرض فراشا مشروط بأمور . الشرط الاول : كونها ساكنة ، وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها إما بالاستقامة أو بالاستدارة ، فإن كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الإطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل إلى الأرض لأن الأرض هاوية ، وذلك الإنسان هاو ، والأرض أثقل من الإنسان ، والثقلان إذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والابطأ لا يلحق الأسرع فكان يجب أن لا يصل الإنسان إلى الأرض فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشا ، وأما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل ارتفاعها بها ؛ لأن حركة الأرض مثلا إذا كانت إلى المشرق والإنسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولاشك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الإنسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد ، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهي ساكنة ، ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها : أن الأرض لانهاية لها من جانب السفلى ، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهيض فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تنامي الأجسام . وثانيها : النبي

سلوا تناهى الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحديثها فوق وسطها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ، ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يتدغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء ، وإن جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين . الأول أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الأرض . الثاني : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطة حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متجديبا . وثالثها : الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فبقيت في الوسط وهذا باطل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذابا من الاكبر ، فإلا بالذرة لاتنجذب الى الفلك . الثاني : الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لاتمرد . ورابعها : قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شيء من التراب في قنينة ، ثم أدير القنينة على قطبها لإدارة سريعة ، فانه يقف التراب في وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضا باطل من وجوه خمسة . الأول : الدفع إذا بلغ في القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثاني : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع : يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ؛ لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاصر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء ، أسرع من حركته عند الانتهاء ؛ لأنه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وخامسها أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية في الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادسها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، والنصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف . والسؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار ، ثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى . وعند هذا نقول : انظر الى الأرض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما انها لا علاقة فوقها فمشاهد ، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة أخرى لا الى نهاية ، وبهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعلينا أنه لا بد من عسك يسكنها بقدرته واختياره ؛

ولهذا قال الله تعالى (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثانى : فى كون الأرض فراشا لنا أن لا تكون فى غاية الصلابة كالخجر ، فإن الثوم والمشى عليه مما يؤلم البدن ، وأيضا فلو كانت الأرض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الأبنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ، وأن لا تكون فى غاية اللين ، كالماء الذى تغوص فيه الرجل . الشرط الثالث : أن لا تكون فى غاية اللطافة والشفافية فإن الشفاف لا يستقر النور عليه ، وما كان كذلك فإنه لا يتسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا لجعل الله كونه أغبر ، ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ؛ لأن طبع الأرض أن يكون غائضا فى الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالأرض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، فقلب الله طبيعة الأرض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لأن تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط فى كون الأرض فراشا أن لا تكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الأرض ليست كرة ، وهذا بعيد جدا ؛ لأن الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح فى امكان الاستقرار عليه ، والذى يزيد تقييرا أن الجبال أو تاد الأرض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى والله أعلم

(المسئلة الخامسة) : فى سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الأشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك فى أبدان المركبات . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أرض رخوة ، وصلبة ، ورملة ، وسبخة ، وحررة ، وهى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه الذى خبث لا يخرج إلا نكدا) الرابعة : اختلاف ألوانها فأحر ، وأبيض ، وأسود ، وورمادى اللون ، وأغبر ، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها غائزة للبه المنزل من السماء وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنناه فى الأرض وإننا على ذهاب بقدر قدر) وقوله (قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتىكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التى فيها وإليه الإشارة بقوله (وجعل فيها رواسى وأنهارا) . الثامنة : ما فيها من المعادن والفلزات ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من

كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال ( وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم ) . التاسعة : الحب الذي تخرجه الأرض من الحب والنوى قال تعالى ( إن الله فائق الحب والنوى ) وقال ( يخرج الحب في السموات والأرض ) ثم إن الأرض لها طبع الكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهي تردها عليك سبعةائة : ( كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ) . العاشرة : حياتها بعد موتها ، قال تعالى ( أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرجا ) وقال ( وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ) . الحادية عشرة : ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الإشارة بقوله ( خلق السموات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تمتد بهم وبث فيها من كل دابة ) . الثانية عشرة : ما فيها من النبات المختلف ألوانه وأنواعه ومنافعه ، وإليه الإشارة بقوله ( وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ) فاختلاف ألوانها دلالة ، واختلاف طعومها دلالة ، واختلاف روائحها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال ( كلوا وارعوا أنعامكم ) أما مطعموم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الداء ، ومنها الفاكهة ، ومنها الأنواع المختلفة في الحلاوة والحوضة . قال تعالى ( وقدر فيها أقدارها في أربعة أيام سواء للسائلين ) وأيضا فيها كسوة البشر ؛ لأن الكسوة إما نباتية ، وهي القطن والكتان ، وإما حيوانية وهي الشعر والصوف والحرير والجلود ، وهي من الحيوانات التي يشاء الله تعالى في الأرض ، فالطعموم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال ( ويخلق ما لا تعلمون ) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم انه سبحانه وتعالى جعل الأرض سارة لقبا تحبكم بعد مماتكم ، فقال ( ألم يجعل الأرض كفانا أحياء وأمواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ) ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والأرض فقال ( وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض ) . الثالثة عشرة : ما فيها من الأحجار المختلفة ، ففي صغارها ما يصلح للزينة فجعل فصوصا للنحاتين وفي كبارها ما يتخذ للابنية ، فانظر إلى الحجر الذي تستخرج النار منه مع كثرته ، وانظر إلى الباقوت الأحمر مع عزته ، ثم انظر إلى كثرة النفع بذلك الحصى ، وقلعة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ما أودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فإن البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن إيجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لا فائدة في وجودهما إلا الثمنية ، وهذه الفائدة لا تحصل إلا عند العزة فالقادر

على إيجادهما يطل هذه الحكمة ، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ، اظهرنا لهذه الحكمة وإبقاء لهذه النعمة ، ولذلك فإن مالا مضرة على الخلق فيه . لكنهم منه فصاروا متمكنين من اغتاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، وإذا تأمل العاقل في هذه اللطائف والمعانيب اضطر في افتقار هذه التداير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . الخامسة عشرة : كثرة ما يوجد على الجبال والاراضي من الاشجار التي تصلح للبناء ، والسقف ، ثم الحطب ، وما أشد الحاجة اليه في الحيز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لا يلفها البلاء ويمجز عنها الفصحاء فقال ( وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ) وأما الانهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهي كثيرة وكلها تحصل مياهها عذبة للسقي والزراعة وسائر الفوائد

(المسئلة السادسة) في أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه . أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصي الله فيها أحد . وثانيها : لما أتى آدم عليه السلام في الجنة تلك المعصية قيل له اهبط من الجنة ، وقال الله تعالى لاسكن في جوارى من عاصي . وثالثها : قوله تعالى ( وجعلنا السماء سقفا محفوظا ) وقوله ( تبارك الذي جعل في السماء بروجا ) ولم يذكر في الأرض مثل ذلك . ورابعها : أن في أكثر الأمر ورد ذكر السماء مقدما على الأرض في الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه . ١ . أنه تعالى وصف بقاعا من الأرض بالبركة بقوله ( إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى ) ( في البقعة المباركة من الشجرة ) « ج » ( إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ) « د » وصف أرض الشام بالبركة فقال ( وشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها ) وخامسها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال ( قل أنتم كنتم تكفرون ) إلى قوله ( وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها ) فإنت قيل : وأي بركة في الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا انها مساكن للوحوش ومرعاه ، ثم إنها مساكن الناس إذا احتاجوا اليها ، فلهذه البركات قال تعالى ( وفي الأرض آيات للوقنين ) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لتغير اللوقنين لكن لما لم ينتفع بها إلا المؤمنون جعلها آيات للوقنين تشريفا لهم كما قال ( هدى للمتقين ) وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الانبياء المكرمين من الأرض على ما قال ( منها خلقناكم وفيها نعيدكم ) ولم يخلق من السموات شيئا لأنه قال ( وجعلنا السماء سقفا محفوظا ) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها

لجعل الأرض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا . أما قوله (والسما بناء) ففيه مسائل :  
 (المسألة الأولى) أنه تعالى ذكر أمر السموات والأرض في كتابه في مواضع ، ولا شك أن أكثر ذكر الله تعالى من ذكر السموات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل إليها أفهام الخلق ولا عقولهم

(المسألة الثانية) في فضائل السماء وهي من وجوه . الاول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصاييح (ولقد زيننا السماء الدنيا بمصاييح) وبالقمرة (وجعل القمر في نور) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكرسی (وسع كرسيه السموات والأرض) وباللوح (في لوح محفوظ) وبالقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية ، ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار . الثاني : أنه تعالى سمي السموات بأسماء تدل على عظم شأنها : سماء ، وسفقا محفوظا ، وسبعاطيافا ، وسبعاشدا دائم ذكر عاقبة أمرها فقال (واذا السماء فرجت ، وإذا السماء كشطت ، يوم تطوى السماء ، يوم تكون السماء كالمهل ، يوم تمور السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) وذكر مبدأها في آيتين فقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما) فهذا الاستعصاء الشديد في كيفية حدوثهما وقائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) . الثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء : فالأيدى ترفع إليها ، والوجه توجه نحوها ، وهي منزل الأنوار ومحل الصفاء والأضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع : قال بعضهم : السموات والأرضون على صفتين ، فالسموات مؤثرة غير متأثرة والأرضون متأثرة غير مؤثرة ، والمؤثر أشرف من القابل ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض في الأكثر ، وأيضا في أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر في لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فان هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى إن الأطباء يأمرؤن من أصابه وجع العين بالنظر إلى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتتضع به الأبصار النازرة إليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان ، وهو المستدير ، وشكلها أفضل الأشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أولم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف

بنيانها وزينتها وما لها من فروج) يعنى ما فيها فصول ، ولو كانت سقفا غير محيط بالأرض  
لكانت الفروج حاصلة

(المسئلة الثالثة) في بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهى الشمس والقمر والنجوم ،  
أما الشمس فتفكر فى طلوعها وغروبها ، فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسوقون  
فى معاشهم ، ثم المنفعة فى طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع فى غروبها فلولا غروبها  
لم يكن للناس هدو ولا قرامع احتياجهم إلى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة  
الماضمة وتنفيذ الغذاء إلى الاعضاء على ما قال تعالى (وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه  
والنهار مبصرا) وأيضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على  
ما قال (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا). والثالث : انه لولا الغروب لكنت الأرض  
تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان ، وبهلاك ما عليها من نبات  
على ما قال (ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا) فصارت الشمس بحكمة الخلق  
سبحانه وتعالى تطلع فى وقت وتغيب فى وقت ، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار  
حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضاد همتا عاينين مظاهرين  
على ما فيه صلاح العالم هذا كله فى طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانخفاضها  
فقد جعله الله تعالى سببا لإقامة الفصول الأربعة فى الشتاء تنور الحرارة فى الشجر والنبات  
فتولد منه مواد الثمار وباطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات  
بسبب احتقان الحرارة الفريزية فى البواطن ، وفى الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد  
المتولدة فى الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد ، وفى الصيف يخدم الهواء  
فتنضج الثمار ، وتحل فصول الأبدان ، ويجف وجه الأرض ، وينبأ للبناء والعمارة وفى الخريف  
يظهر اليبس والبرد فتتقل الأبدان قليلا قليلا إلى الشتاء ، فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة  
هلكت الأبدان وفسدت . وأما حركة الشمس فتأمل فى منافعها ، فانها لو كانت واقفة فى  
موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع واشتد البرد فى سائر المواضع ، لكنها تطلع  
فى أول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ، ثم لاتزال تدور وتنشئ جهة  
بعد جهة حتى تنتهى إلى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف  
الا وبأخذحظا من شعاع الشمس ، وأيضا كان الله تعالى يقول لو وقتت فى جانب الشرق  
والغنى قدرع بانه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور إلى الفقير ، لكنه تعالى يقول لن

كان الغنى منته نور الشمس فأننا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها فى حركتها عن خط الاستواء فتقول لو لم تكن للكواكب حركة فى الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكل سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفتت الرطوبات وأحالتها كلها إلى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى للمر الكواكب على كيفية ، وخط مالا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفى موضع آخر صيف دائم بوجب الاحتراق ، وفى موضع آخر ربيع أو خريف لا يتم فيه النضج ولولم يكن عودات متتالية ، وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الإفراط ، وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ، ثم تنتقل إلى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته ، فسيحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بأية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه فى وقت مصلحة ، وغروبه فى وقت آخر مصلحة ، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لادرکه العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندي من يد تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر . ومن الحكايات أن أعرابيا نام عن جملة ليلا ففقدته ، فلما طلع القمر وجده فنظر إلى القمر وقال : ان الله صورك ونورك ، وعلى البروج دورك فاذا شاء نورك ، واذا شاء كورك ، فلا أعلم مزيدا أسأله لك ، ولئن أهديت إلى سرور لقد أهدى الله إليك نورا ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقول فيك ذو قصر وقد كفيتني التفصيل والجملا

ان قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا أو قلت زانك ربي فهو قد فعلا

ولقد كان فى العرب من يذم القمر ويقول : القمر يقرب الأجل ، ويفضح السارق ، ويدرك المهارب ، ويهتك العاشق ، ويبي الكثنان ، ويهرم الشبان ، وينسي ذكر الأحباب ، ويقرب

الدين ، ويدنى الحين وكان فهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه . أحدها : أن القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله :

فا التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير نحر للهِلال

وثانيها : أنهم قالوا : القمران ، فجعلوا الشمس تابعة للقمر ، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر في قوله ( الشمس والقمر بحسبان ، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها ) إلا أن هذه الحجة منقوضة بقوله ( فتكم كافر ومنكم مؤمن ) وقال ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ) وقال ( خلق الموت والحياة ) وقال ( إن مع العسر يسرا ) وقال ( فهم ظالم الآية ) . أما النجوم : ففيها منافع - المنفعة الأولى : كونها رجوما للشياطين ، والثانية معرفة القبلة بها ، والثالثة أن يهتدى بها المسافر في البر والبحر ، قال تعالى ( وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر ) ثم النجوم على ثلاثة أقسام : غاربة لا تطلع كالسكواكب الجنوبية ، وطالعة لا تغرب كالشمالية ، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى ، وأيضا منها ثوابت ، ومنها سیارات ، ومنها شرقية ، ومنها غربية والكلام فيها طويل . أما الذي تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد .

هـ فذبح عنك بحر أضل فيه السواجم قال تعالى ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول ) وقال ( وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ) وقال ( ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ) وقال ( ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الأشياء عنهم ، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك ، قال قائلهم :

وأعرف ما فى اليوم والامس قبله ولكننى عن علم ما فى غد صمى

وقال لبيد : فوالله ما تدرى الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما لله صانع

( المسألة الرابعة ) في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ : إذا تأملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالسباط ، والنجوم منورة كالصاييح والإنسان كالكال البيت المنصرف فيه ، وضروب النبات مياة لمنافعه وضروب الحيوانات مصرفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم .

أما قوله تعالى ( وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ) فاعلم أن الله تعالى لما

خلق الأرض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم ، فكأنه قال يا آدم لا أحوجك الى شيء غير هذه الأرض التي هي لك كالآم فقال (انا صينا الماء صبا ثم شققنا الأرض شققا) فانظر يا عبدى أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أنى خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كانت يحصل منها هذه المنافع ، ثم انى جعلت هذه الأشياء في هذه الدنيا مع أنها سجن ، فكيف الحال في الجنة ، فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ؛ لأن الأم تسقيك لو ناولا واحدا من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لو ناولنا من الأطلعة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه نردكم الى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ؛ لأن المرء لا يوعد بأمره ، وذلك لأن مكانك من الأم التي ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم انك كنت في بطن الأم تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت في بطن الأم الصغرى ؛ لأنك حين كنت في بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلا عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطعما لله بحيث دعاك مرة الى الخروج الى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والاخراج به من بطنها : أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقالبى آدم ليتفكروا في أنفسهم وفي أحوال ما فوقهم وما تحتم ، ويعرفوا أن شيئا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها إلا من كان مخالفا لها في الذات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وهنا سوالات . السؤال الأول : هل تقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة ، أو تقولون إن الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة ، وفي الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى ؛ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم . وأما التفصيل فنقول : لا شك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لأن المصحح للقدورية اما الحدوث ، أو الإمكان ، وإماهما ، وعلى التقديران فإنه يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدونه هذه

الوسائط ، وبما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ملورد الخبر بأنه تعالى مخترع نعيم أهل الجنة للثابتن من غير هذه الوسائط ، الا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لانتافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة فى الاجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثانى : لما كان قادرا على خلق هذه النمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد . ثم ذكرنا من الحكم المفصلة وجوها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدرىج ، لأن المكلفين إذا عملوا المشقة فى الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا أنفسهم فى ذلك حالا بعد حال علوا أنهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الآخروية التى هى أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى . وثانيها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضرورى باسنادها الى القادر الحكيم ، وذلك كالمناقى للتكليف والابتلاء ، أما لو خلقها بهذه الوسائط لحينئذ يفتر المكلف فى اسنادها الى القادر الى نظر دقيق ، وفكر غامض فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الاسباب لما ارتاب مراتب . وثالثها : انه ربما كانت لللائكة ولاهل الاستبصار عبر فى ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله ( وأنزل من السماء ماء ) يقتضى نزول المطر من السماء وليس الاسر كذلك فان الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها . وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء انما سميت سماء لسموها فكل ما سماه فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء . وثانيها : أن المحرك لاثارة تلك الاجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة ( أنزل من السماء ماء ) . وثالثها : أن قول الله هو الصديق وقد أخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء ، فاذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء الى السحاب ، ومن السحاب الى الأرض . السؤال الرابع : ما معنى من فى قوله ( من الثمرات ) الجواب فهو جهان . أحدهما : التبعيض لان المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتفسيرهما معنى البعضية فكأنه

قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليحكون بعض رزقكم . والثاني : أن يكون البيان كقولك أفقت من الدرام إنفاقا ، فإن قيل فبم انتصب رزقا ؟ قلنا إن كان من للتبعض كان انتصابه بأنه مفعول له ، وإن كانت مينة كان مفعولا لا يخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار والجواب : تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى ( فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ) ففيه سؤالات . السؤال الأول : بم تعلق قوله ( فلا تجعلوا ) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالامر ، أى اعبدوا فلا تجعلوا لله أندادا فإن أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلع ، والمعنى خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندا فإنه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله ( الذى جعل لكم الأرض فراشا ) أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شريكا . السؤال الثاني : ما الند ؟ الجواب : أنه المثل الممازج وتاددت الرجل نافرته من ند ندودا إذا نفر كأن كل واحد من التدين يناد صاحبه أى ينافره ويعانده ، فإن قيل لإنهم لم يقولوا ان الأصنام تنازع الله قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقبل لهم ذلك على سيل التهم وكما تهم بلفظ الدشنع عليهم بأنهم جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط ، وقرأ محمد بن السميع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى ( وأنتم تعلمون ) . الجواب : معناه أنكم لكالم عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أندادا لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فإن القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح وهما مسائل :

( المسألة الأولى ) أعلم أنه ليس فى العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه فى الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا ما لم يوجد الى الآن لكن الثبوت يثبتون لإيهن أحدهما حليم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى فى الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الأول : عبدة الكواكب وهم الصائبة ، فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثانى : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث : عبدة الأوثان ، وأعلم أنه لادين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الانبياء الذين نقل البنا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى

عن قومه في قوله (وقالوا لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا) فعلنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام ، وهي باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فسادَه بالضرورة لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخالق السموات والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون له بدء الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها . أحدها : ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المصمى البلخي في بعض مصنفاته أن كثيرا من أهل الصين والمهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كآحسن ما يكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضا في صورهم الحسنة ، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماة وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى الى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادة الاوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ما ذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سميت الرأس تحدث الفصول المختلفة والأحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوابع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها ، ففهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهي التي خلقت هذه الدوالم ، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم ، فالأولون اعتقدوا أنها هي الاله في الحقيقة والفرئق الثاني انها هي الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستترة في أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ، ومتقربين الى أشباحها الغائبة ، ثم لما طالت المدة ألفوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل ، فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الاحكام كانوا يعينون أوقاتا في السنين المتطاولة نحو الألف والالفين ويزعمون أن من اتخذ طلسمًا في ذلك الوقت غلى وجه خاص فانه يتفجع به في أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لا اعتقادهم أنهم يتفجعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة فلما طالت مدة ذلك

الفعل نسو أمبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها : أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون في أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة في قوله ( هؤلاء شفعاؤنا عند الله ) وخامسها : لعلمهم اتخذوها عراب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لالهسا كما أنا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسها : لعلمهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جوارح حلول الرب فيها فعبدها على هذا التأويل ، فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل

( المسئلة الثانية ) فان قال قائل : لما جمع حاصل مذهب عبدة الاوثان الى هذه الوجوه التي ذكرتموها فن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان ؟ الجواب : قلنا انه تعالى انما نهى عن كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الارض والسماء يشاكان سائر الاجسام في الجسمية فلا بد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اخص به من الاشكال والصفات والاخبار بتخصيص مخصص وبيننا أن ذلك المخصص لو كان جسما لا فتر هو أيضا الى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسما ، اذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب الى عبادة الاوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفى الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثاني وهو أن هذه الكواكب هي المدبرة لهذا العالم فلما أثبتنا الدلالة على أن كل جسم فانه يفتقر في اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها حبيد لا أرباب . وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لأن تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس في العقل ما يوجب أو يحيل ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التشبيه ثبت بما قدمنا أن اقامه الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم

( المسئلة الثالثة ) اعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة ، وقد كان هيكلي العلة الاولى — وهي عندم الامر الالهي — وهيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلقة ،

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ  
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ  
تَفْعَلُوا فَأْزَنُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

وهيكل النفس والصورة مدورات كلها ، وكان هيكل زحل مسدسا ، وهيكل المشتري مثلثا ،  
وهيكل المريخ مستطيلا ، وهيكل الشمس مربعا ، وكان هيكل الزهرة مثلثا في جوفه مربع  
وهيكل عطارد مثلثا في جوفه مستطيل ، وهيكل القمر مئمتنا فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو  
ابن لحي لماساد قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء  
فراى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر ، ونستسقى  
بها فنسقى ، فانفس اليهم أن يكرموه بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهبل فساربه الى مكة  
ووضعه في الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه ، وذلك في أول ملك سابور ذى الاكتاف .  
واعلم أن من بيوت الاصنام المشهورة «غمدان» الذى بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة  
صنعاء وخربه عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ، ومنها «نوبهار بلخ» الذى بناه منوشهر الملك  
على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أو ثمان معروفة مثل «ود» بدومة الجندل لكعب «وسواع»  
لبنى هذيل «ويغوث» لبني مذحج «ويعوق» لهمدان «ونسر» بأرض حمير لذى الكلاء  
«واللات» بالطائف لثقيف «ومناة» يثرب للخرزج «والعزى» لكنانة بنواحى مكة  
«وأساف ونائلة» على الصفا والمروة ، وكان قصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهام  
عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى ، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذى يقوله  
أربا واحدا أم ألف رب أدين إذا تقسمت الامور  
ترك الثلاث والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

### الكلام فى النبوة

قوله تعالى ﴿ وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا  
شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس  
والحجارة أعدت للكافرين ﴾ فى الآية مسائل :-

(المسئلة الأولى) اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الخشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والاعخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا أقام الدلالة على كونه معجزا . واعلم أن كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين . الأول : أن يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : اما أن يكون مساويا لسائر كلام الفصحاء ، أو زائدا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة أو زائدا عليه بقدر ينقض العادة ، والقسمان الأولان باطلان فتمين الثالث ، وانما قلنا انهما باطلان ، لأنه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأثروا بمثل سورة منه اما بتممين أو منفردين ، فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهور والحكام يولون الشبهة ، وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية ، وكانوا في حجة ابطال أمره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا في الحمية والافتة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدر في قوله والمعارضة أقوى القوادح ، فلما لم يأثروا بها علينا عجزهم عنها ثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو إذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد . واعلم أنه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ، ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية لها واماها فدل ذلك على كونه معجزا . أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها في وصف شاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طينة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شئ فكان يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى في طريقة الصدق وتنزه عن الكذب في جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلبا نزل شعرهما ، ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحاً كما ترى . وثالثها : أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق في القصيدة في البيت والبيتين ، والباقي لا يكون

كذلك ، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملة .  
 ورابعها : أن كل من قال شعرا فصيحاً في وصف شيء فإنه إذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف  
 ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول ، وفي القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية  
 الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلاً . وخامساً : أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح  
 والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل  
 الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكور النساء  
 وصفة الخيل ، وشعر النابغة عند الخوف ، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الحر ، وشعر  
 زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجمله فكل شاعر يحسن كلامه في فن فإنه يضعف كلامه في غير  
 ذلك الفن ، أما القرآن فإنه جامع فصيحاً في كل الفنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى  
 قال في الترويع ( فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين ) وقال تعالى ( وفيها ما تشبهه الأنفس )  
 وتلذذ الأعين ) وقال في الترهيب ( أفأنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات ) وقال ( أأنتم من  
 في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أم أأنتم الآية ) وقال ( وغاب كل جبار  
 عني ) إلى قوله ( وبأنه الموت من كل مكان ) وقال في الزجر مالا يبالغه وم البشر وهو قوله  
 ( فكلاً أخذنا بذنبه ) إلى قوله ( ومنهم من أفرقتا ) وقال في الوعد مالا يزيد عليه ( أفرأيت إن  
 متعناهم سنين ) وقال في الإلهيات ( الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تفيض الأرحام وما تزداد إلى  
 آخره ) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فلم الكلام كله في القرآن ، وعلم الفقه كله  
 مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه ، وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد في الدنيا ،  
 وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الاخلاق . ومن تأمل كتابنا في دلائل الاعجاز علم أن  
 القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى . الطريق الثاني : أن نقول :  
 القرآن لا يتخلل إما أن يقال أنه كان بالغاً في الفصاحة إلى حد الاعجاز ، أو لم يكن كذلك  
 فإن كان الأول ثبت أنه معجز ، وإن كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم  
 اتیانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان بها أمر غارق  
 للعادة فكان ذلك مسجراً ثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب  
 إلى الصواب .

( المسئلة الثانية ) إنما قال ( نزلنا ) على لفظ التنزيل دون الانزال لأن المراد النزول على  
 سبيل التدرج ، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون ينزلون

هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجيما سورة بعد سورة على حسب التوازل و وقوع الحوادث وعلى سنن مانرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مقرر قاحتنا حيننا بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لأنزله على خلاف هذه العادة جملة (وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدرج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أولا يكون ، فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدرج ، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدرج معجز وقري . «على عبادنا» يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمة

(المسئلة الثالثة) السورة هي طائفة من القرآن ، وواوها وإن كانت أصلا فاما أن تسمى بسور المدينة وهو حاطها لأنها طائفة من القرآن معدودة كالبد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، واما أن تسمى بالسورة التي هي الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارىء ، وهي أيضا في نفسها طوال وأوساط وقصارة أو لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين ، وإن جعلت وادها منقلة عن همة فلا تهاطمة وطائفة من القرآن كالسورة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه ، فان قيل فما فائدة تقطيع القرآن سُورًا قلنا من وجوه . أحدها : مالا جل به بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا . وثانيها : أن المجلس إذا حصل تحته أنواع كان افراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارىء إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ في آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه ولو استمر على الكتاب بطوله ، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه بالسير . ورابعها : أن الحافظ إذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجعل في نفسه ذلك ويتعبد به ، ومن ثم كانت القراءة في الصلاة بسورة تامة أفضل .

(المسئلة الرابعة) قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سُورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : انه نظم على هذا الترتيب في أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

(المسئلة الخامسة) اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه . أحدها . قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى) . وثانيها : قوله (قل إن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا

القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا). وثالثها : قوله (فاتوا بعشر سور مثله مفتريات) ورابعها : قوله (فاتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول اتفنى بمثله ، اتفنى بنصفه ، اتفنى بربعه ، اتفنى بمسئلة مثله ، فان هذا هو النهاية في التحدى وازالة العذر فان قيل قوله (فاتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكثر ، وسورة العصر وسورة قل يا أيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين ، قلنا فلماذا السب اخترنا الطريق الثاني ، وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين أمرهم مجزا فعلى مدين التقديرين يحصل المعجز

(المسئلة السادسة) الضمير في قوله (من مثله) الى ماذا يعود وفيه وجهان : أحدهما : أنه عائد الى «ما» في قوله (فما نزلنا على عبدنا) أي فاتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم . والثاني : أنه عائد الى «عبدنا» أي فاتوا بمن هو على حاله من كونه بشرا أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ، والاول مروى عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن وأكثر المحققين ، ويدل على الترجيح له وجوه . أحدها : أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدى لاسيما ما ذكره في يونس (فاتوا بسورة مثله) . وثانيها : أن البحث انما وقع في المنزل لانه قال (وإن كنتم في ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير اليه ، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم في أن القرآن منزل من عند الله فهااتوا أتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال : وإن ارتبتم في أن محمدا منزل عليه فهااتوا قرآنا من مثله . وثالثها : أن الضمير لو كان عائدا الى القرآن لاحتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا أو افردوا وسواء كانوا أميين أو كانوا عالين محصلين ، أمالو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لا يقتضى الاكون أحدهم من الأميين عاجزين عنه ، لانه لا يكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الامي فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد ، لأن الجماعة لا تماثل الواحد ، والقارىء لا يكون مثل الامي ، ولا شك أن الاعجاز على الوجه الاول أقوى . ورابعها : أنالو صرفنا الضمير الى القرآن فكونه مجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة أمالو صرفناه

إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكونه معجزا إنما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه أميا بعيدا عن العلم ، وهذا وإن كان معجزا أيضا إلا أنه لما كان لا يتم إلا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد عليه السلام كان الأول أولى . وخامسها : أنا لو صرفنا الضمير إلى محمد عليه السلام لكان ذلك يوم أن صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثل محمد في كونه أميا ممكن ، ولو صرفناه إلى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمي وغير الأمي مممتنع فكان هذا أولى .

( المسألة السابعة ) في المراد من الشهداء وجهان . الأول : المراد من ادعوا فيه الألوية وهي الأوثان ، فكانه قيل لم أن كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة بما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى فاقة شديدة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والأفاعيلوا أنكم ميطلون في ادعائهم كونها آلهة وأنها تنفع وتضر ، فيكون في الكلام حاجة من وجهين . أحدهما : في إبطال كونها آلهة ، والثاني في إبطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله . الثاني : المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم في انكار أمر محمد عليه السلام ، والمعنى وادعوا أكابركم ورؤسائكم ليعينوك على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر . فإن قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا بتقدير التعذر فأيهما أولى ، قلنا أما الأول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جمعه مجازا عن المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة في أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعداؤنا ، وإذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه ، وأما الثاني فنقول : الأولى حمله على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد ويشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدي الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا في حق رؤسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز ، أما في إطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال : المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضهم لبعض لا تتفاقم على هذا الإنكار ، فإن المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ، ولأنه كان في العرب أكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من جملة على المجاز .

( المسئلة الثامنة ) أما (دون) فهو أدنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون ، وهو الحقير .

الدنى، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء ادناه بعضه من بعض ويقال : هذا دون ذلك إذا كان أحمط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذ من دونك أى من أدنى مكان منك فاخترت ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الأحوال ، فقبل زيد دون عمرو في الشرف والدلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ما يجاوز حدا إلى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أى لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما أن متعلقه «شهداءكم» وهذا فيه احتمالان . الاول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يرم القيامة أنكم على الحق ، وفي أمرهم أن يستظفروا بالجد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم . والثاني : ادعوا شهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أنتم بمثل ، وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأتي عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعنى لاتشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ما ندعيه حق ، كما يقول العاجز عن إقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بيّنة تصحح بها الدعاوى عند الحكام ، وهذا تعجيز لهم ويان لاتقطاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهدانا لصادقون

(المسئلة التاسعة) قال القاضي هذا التحدى يطل القول بالجبر من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تعذر مثله بمن يصح الفعل منه ، فمن ينبنى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدى أصلا وفي هذا إبطال الاحتلال بالمعجز . وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوى في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون ، فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف الى العبد فاعله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لم يسود في التحقيق الى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الإعجاز على هذا القول . ورابعها : أن المعجز إنما يدل بما فيه من نقض المادة ، فإذا كان قولهم : ان المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتاج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا في الإعجاز ، وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله ، والجواب : أن المطلوب من التحدى اما أن يأتي الخصم بالمتحدى به قصدا أو أن يقع

ذلك منه اتفاقا ، والثاني باطل ؛ لان الاتفاقيات لا تكون في وسعه ، فثبت الاول ، واذا كان كذلك ثبت أن آياته بالتحدى موقوف على أن يحصل في قلبه قصد اليه ، فذلك الفساد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وان كان من الله تعالى لحيتن يعود الجبر ويلزمه كل ما أورده علينا فيطلل كل ما قال .

أما قوله تعالى ( فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ) فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص على ابطال أمره ؛ لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك ، فاذا انضاف اليه مثل هذا التقرير وهو قوله ( فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ) فلو كان في وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لآتوا به ، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدى الى نهايته ، بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلو لا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جاز من نفسه أن يحلمهم على المعارضة بأبلغ العارق وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام ، ولا يحزم به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعا في أمره . ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه ، لان من أيامه عليه الصلاة والسلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات بمن يماذى الدين والاسلام وتشد دواعيه في الوقيعة فيه ، ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط ، فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل على فساد قول الجاهل الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وههنا سوالات . السؤال الاول : اتفاه آياتهم بالسورة واجب ، فهلاجى . باذا الذى للوجوب دون « ان » الذى للشك الجواب فيه وجهان . أحدهما : أن يساق القول معهم على حسب حسابهم ، فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لا تكلمهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام . الثاني : أن يتكلمهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالخلة على من يقاومه : ان غلبتكم وهو يعلم أنه غالبه تهكما به ،

السؤال الثاني: لم قال: فان لم تفعلوا ولم يقل: فان لم تأتوا به؟ الجواب: لان هذا أخضر من أن يقال: فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله. السؤال الثالث: (ولن تفعلوا) ما جعلها؟ الجواب: لا محل لها لانها جملة اعتراضية. السؤال الرابع: ما حقيقة لن في باب النفي؟ الجواب: لا ولن أختان في نفي المستقبل الا أن في ولن، توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك: لا أقيم غدا عندك، فان أنكرك عليك قلت ان أقيم غدا، ثم فيه ثلاثة أقوال. أحدها: أصله لا أن، وهو قول الخليل. وثانيها: لا، أبدلت ألفها نونا، وهو قول الفراء. وثالثها: حرف نصب لتأكيد نفي المستقبل وهو قول سيويه وأحدى الروايتين عن الخليل. السؤال الخامس: ما معنى اشتراطه في اتقاء النار اتقاء اتيانهم بسورة من مثله؟ الجواب: اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم، واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار، فأتقاء النار يوجب ترك العناد، فأقيم المؤثر مقام ال اثر، وجعل قوله (فاتقوا النار) قائما مقام قوله فاتركوا العناد، وهذا هو الایجاز الذي هو أحد أبواب البلاغة، فيتهويل لشأن العناد؛ لآتاء اتقاء النار منابه، متبعا لذلك بتهويل صفة النار. السؤال السادس: ما الوقود؟ الجواب: هو ما يوقد به النار وأما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح، قال سيويه: وسمعتنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا، ثم قال والوقود أكثر، والوقود الخطب وقرا غيثنى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان يخرقوه وزين بلده. السؤال السابع: صلة الذي يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة؟ الجواب: لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب، أو سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله في سورة التحريم (نارا وقودها الناس والحجارة). السؤال الثامن: فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكورة في سورة التحريم وهنا معرفة؟ الجواب: تلك الآية نزلت بمكة ففرقوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة، ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة الى ما عرفه أولا: السؤال التاسع: ما معنى قوله (وقودها الناس والحجارة) الجواب: انها نار متميزة من التيران بانها لا تنقد الا بالناس والحجارة، وذلك يدل على قوتها من وجهين. الاول: أن سائر التيران اذا أريد احراق الناس بها أو احما الحجارة أو قدت أولا بوقود ثم طرح فيها ما يراود احراقه أو لإحماؤه، وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق. والثاني: انها لا فراط حرها تنقد في الحجر. السؤال العاشر: لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب: لانهم قرونوا بانفسهم في الدنيا حيث تحتوها أصناما وجعلوها قما أندادا وعبوها من

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

دونه . قال تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لماقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) في معنى الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفون المضارع أنفسهم بمسكابهم ، وجعلها الله عذاباً بهم فقرنهم بها محبة في نار جهنم ابلاغاً واغراباً في تحسرم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم فضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنوها من الحقوق حيث يحصى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هي حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه ما يدل على فساده ، وذلك لأن الفرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق في أول أمرها بالحجارة التي هي مظنة لنيران الدنيا ، أما قوله ( أعدت للكافرين ) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على أن هناك نيراناً أخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة

### الكلام في المعاد

قوله تعالى ( وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون )

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بدمهما في المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه اذا ذكر آية في الوعد أن يعقبا بآية في الوعد وههنا مسائل :

(المسئلة الأولى) اعلم أن مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن وقوعها ، أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل ، وبالنقل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وإن الله تعالى ذكر هاتين المسئلتين في كتابه وبين الحق فيهما من وجوه . الوجه الاول : أن كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ، ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإنما جاز ذلك لأن كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام عليه أمكن اثباته بالدليل القلبي ، وهذه المسئلة كذلك لحاز اثباتها بالنقل ، مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار ، والجنة للابرار ، وما أقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى ، وأما في اثبات الصانع وإثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال في سورة التغابن (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لننؤمن بما علمتم) . الوجه الثاني : أنه تعالى أثبت امكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه ، فأجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أنذا متنا وكنا ترابا وعظاما أتنا لمبعوثون أو آباؤنا الاولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الاولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمر أربعة . أولها : قوله (أفرايتم ما تمنون) أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كاطل المنبت في آفاق أطراف الاعضاء ، ولهذا تشترك الاعضاء في الالتذاذ بالواقع بحصول الاخلال عنها كلها ، ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلية ، فالحاصل أن تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا : أولا في أطراف الجسم ، ثم انه تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ، ثم انها كانت متفرقة في أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى في أوعية المني ، ثم انه تعالى أخرجهما ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة لجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فاذا افرقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وإن الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه ، منها في سورة الحج (يا أيها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا

خلقناكم من تراب) الى قوله (وترى الارض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور) وقال فى سورة قد أفلح المؤمنون بعد ذكر مراتب الخلق (ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقال فى سورة لا أقسم (ألم يك نطفة من مئى مئى ثم كان علقة خلق فسوى) وقال فى سورة الطارق (فليتنظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج) الى قوله (انه على رجهه لقادر) . وثانيها : قوله (أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه) الى قوله (بل نحن محرومون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق ، كالأرز والشعير ، وملبور ومثلث ومربع ، وغير ذلك على اختلاف أشكاله اذا وقع فى الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب ، فالنظر العقلى يقتضى أن يتعفن ويفسد ، لأن أحدهما يكنى فى حصول العفونة، فبهما جميعا أولى ، ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ، ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلتين فيخرج منها ورقتان ، وأما المطول فيظهر فى رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما فى الزرع ، وأما النوى فافيه من الصلابة العظيمة التى بسببها يسجد عن فلقه أكثر الناس اذا وقع فى الأرض الندية ينفلق باذن الله ، ونواة القمح تنفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة من نصفين يخرج من أحد التصفين الجزء الصاعد ، ومن الثانى الجزء الهابط ، أما الصاعد فيصعد ، وأما الهابط فيغوص فى أعماق الأرض ، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان أحدهما خفيف صاعد ، والآخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة ، أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء . ونظيره قوله تعالى فى الحج ( وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ) وثالثها : قوله تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع، وإصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع ، فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويضمد مامن شأنه الهبوط والنزول . وثانيها : أن تلك النوات المائىة اجتمعت بعد تفرقها. وثالثها : تسيرها بالرياح ورابعا : انزالها فى مظان الحاجة والأرض الجرز ، وكل ذلك يدل على جواز الحشر . أما صعود الثقيل فلا نه قلب الطبيعة ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساة التراب والماء ؟ والثانى : لما قدر على جمع تلك الذرات المائىة بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها ؟ والثالث : تسير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التى تهب بعض تلك الاجزاء

المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز هنا ٤ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس اليه  
فهمنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى  
واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع أخر من كتابه فقال في الاعراف لما  
ذكر دلالة التوحيد ( إن ربكم الله الذي ) الى قوله ( قريب من المحسنين ) ثم ذكر دليل الحشر  
فقال ( وهو الذي يرسل الرياح ) الى قوله ( كذلك يخرج الموق للمكّم تذكرون ) ورابعها : قوله  
( أفرايتم النار التي تورون ) أنهم أنشأهم شجرتها أم نحن المنشئون ) وجه الاستدلال أن النار صاعدة  
والشجرة هابطة ، وأيضاً النار لطيفة ، والشجرة كثيفة ، وأيضاً النار نورانية والشجرة ظلمانية ،  
والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فإذا أمسك الله تعالى في داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء  
النورانية النارية فقد جمع قدرته بين هذه الاشياء المتنافرة ، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز  
عن تركيب الحيوانات وأليفها والله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة يس فقال ( الذي جعل  
لكم من الشجر الأخضر نارا ) واعلم أنه تعالى ذكر في هذه السورة أمر الماء والنار وذكر في  
الفصل أمر الهواء بقوله ( أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ) الى قوله ( أمن يبدأ الخلق ثم يعيده )  
وذكر الأرض في الحج في قوله ( وترى الأرض هامدة ) فكانه سبحانه وتعالى بين أن العناصر  
الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بإمكان الحشر والنشر . النوع الثاني : من الدلائل الدالة على  
امكان الحشر والنشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادرا على الإيجاد أولا فلأن أكون قادرا  
على الإعادة أول ، وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها في مواضع من  
كتابه ، منها في البقرة ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه  
ترجعون ) ومنها قوله في سبحة الذي ( وقالوا أنذا كنا عظاما ورفاتا أنما لمبعوثون خلقا جديدا  
قل كونوا حجارة ) الى قوله ( قل الذي فطركم أول مرة ) ومنها في العنكبوت ( أولم يروا كيف  
يبدى الله الخلق ثم يعيده ) ومنها قوله في الروم ( وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون  
عليه وله المثل الأعلى ) ومنها في يس ( قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ) . النوع الثالث : الاستدلال  
بإقتداره على السموات على اقتداره على الحشر ، وذلك في آيات منها في سورة سبحة ( أولم  
يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم ) وقال في يس ( أوليس  
الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم ) وقال في الاحقاف  
( أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يمس بخلقهم بقادر على أن يحيي الموتى  
بلى انه على كل شيء قدير ) ومنها في سورة ق ( أننا متا وكنا ترابا ) الى قوله ( رزقا للعباد

وأحيانا به بلدة ميتا كذلك الخروج) ثم قال (أفيعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد)  
 النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من اثابة المحسن وتعذيب المعاصي  
 وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها في يونس (اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يدا  
 الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها في طه (ان الساعة آتية  
 أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها في ص (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما  
 باطلا ذلك ظن الذين كفروا فيل للذين كفروا من النار أم يحمل الذين آمنوا وعملوا الصالحات  
 كالمفسدين في الارض أم يحمل للمتقين كالفجار) . النوع الخامس : الاستدلال باحياء الموتى  
 في الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة  
 وهي قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب  
 أرني كيف يحيي الموتى) ومنها قوله (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها) ومنها  
 قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على إمكانهما بعين ما استدل به على جواز  
 الحشر حيث قال (وقد خلقناك من قبل ولم تك شيأ) ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال  
 (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله  
 (وآتيناه أهله) يدل على أنه تعالى أحيام بعد أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه  
 السلام من احياء الموتى حيث قال (ويحيي الموتى) وقال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها  
 فتكون طيرا باذني) ومنها قوله (أولايذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيأ) فهذا هو الأشاراة إلى  
 أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير  
 كل آية من هذه الآيات عند الوصول إليها ان شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نصر في القرآن  
 على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما  
 أظن أن تبيد هذه أبدا وما ظن الساعة قائمة ولئن رددت إلي دني لأجدن خيرا منها منقلبا قال له  
 صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا  
 الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه ، إذ لو كان يمتنع الوجود لما وجد في المرة الأولى  
 بحيث وجد في المرة الأولى علنا أنه ممكن الوجود في ذاته ، فلم يصح ذلك من الله تعالى  
 لدل ذلك اما على مجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جائز الوجود في نفسه ، أو على جهله  
 حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ،  
 ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعاً والله أعلم .

(المسئلة الثانية) هذه الآيات صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلاه تعالى قال في صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريح في أنها مخلوقة وأما الجنة فلاه تعالى قال في آية أخرى (أعدت للمتقين) ولانه تعالى قال هنا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك في الحال يقتضى حصول المملوك في الحال قبل على أن الجنة والنار مخلوقتان

(المسئلة الثالثة) اعلم أن مجامع اللذات اما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله (كلاد رزقاً منها من ثمره رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم ان هذه الأشياء إذا حصلت وقلربها خوف الزوال كان التمتع منغصا فين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التمتع والسرور . ولتكم الآن في ألفاظ الآية . أما قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا) فيه سؤالات . الأول : علام عطف هذا الأمر ؟

والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذى اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له ما كل من أمر أو نهى يعطف عليه ، إنما المعتد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول : زيد يعاقب بالقيود بالضرب ، وبشر عمراً بالغفوال والإطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فاتقوا) كما تقول يا بنى تميم احذروا عقوبة ما جنيتم ، وبشر يا فلان بنى أسد باحسانى إليهم . وثالثها : قرأ زيد بن على (وبشر) على لفظ المبني للمفعول عطفًا على أعدت . السؤال الثانى : من المأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام «بشر المشائين الى المساجد فى الظلم بالنور التام يوم القيامة» لم يأمر بذلك واحدا بعينه ، وإنما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لانه يؤذن بأن هذا الأمر لمظلمته ونغمته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث : ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذى يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده : أيكم بشرنى بقدم فلان فهو حر فبشره فرادى عتق أولهم ، لانه هو الذى أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرنى أخيرنى عتقوا جميعا لأنهم جميعا أخبروه ومنه البشارة لظاهر الجلد ، وتبشير الصبح ما ظهر من أوائل ضوئه ، وأما (فبشرهم بعذاب أليم) فن الكلام الذى يقصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ به ، كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله (الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) فيه مسائل :—

(المسئلة الاولى) هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخلة في معنى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التباين والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل

(المسئلة الثانية) من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة ، فلذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة ، يوجب استحقاق الثواب الدائم ، وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضا بالتحابط محال فلم يبق الا أن يقال هذا الفرض الذي فرضتموه ممتنع ، وانما قلنا أن القول بالتحابط محال لوجه. أحدها : أن الاستحقاقين اما أن يتضادا أولا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارى مشروطا بزوال الباقي ، فلو كان زوال الباقي ممللا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال وثانيها : أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارى أولى من اندفاع الطارى بقيام الباقي ، فاما أن يوجد ما وهو محال أو يتدافعا فيحتد يطل القول بالمخاطبة وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطراً استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب ، وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء في إزالة هذا الجزء أولى من تأثيره في إزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر في إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارية مؤثراً في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيأزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة ، وكل ذلك محال ، وأما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارية بواحد من الباقي من غير تخصيص فذلك محال لا متناع ترجع أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأما ان كان المقدم أكثر فالطارى لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقي ، فلم يكن بعض أجزاء الباقي أن يزيل به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول الكل وهو محال ، لأن الزائل لا يزول بالنقص ، أو يتعين البعض للزوال من غير تخصيص ، وهو محال ، أولا يزول شيء منها وهو المطلوب ، وأيضا فهذا الطارى إذا أزال بعض أجزاء الباقي فاما أن يبقى الطارى ، أو يزول أما القول ببقاء الطارى فلم يقل به أحد من العقلاء أما القول بزواله

فباطل، لانه اما أن يكون تأثير كل واحد منهما في ازالة الآخر معا أو على الترتيب، والاول باطل لأن الزيل لا يبدو أن يكون موجودا حال الازالة، فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا، فيلزم أن يوجد حال ماعدا وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وأما ان كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطارى، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للازالة، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجع وهو محال، وأما أن يصير الكل مؤثرا في الازالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط، وعند هذا تعين في الجواب قولان. الاول: قول من اعتبر الموافاة، وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط. الثاني: أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا، وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات

(المسئلة الثالثة) احتجت المعزلة على أن الطاعة توجب الثواب فان في حال ما بشرم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع، ولما لم يمكن حل الآية عليه وجب حلها على استحقاق الوقوع لانه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا

(المسئلة الرابعة) الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى السر وكانها لتكافها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنة اذا ستره كانت ستره واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان، فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار؟ الجواب: أما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجارى والتين والعنب يشير الى الاجناس التي في علم المخاطب، أو يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله (كلما رزقوا) فهذا لا يخلو اما أن يكون صفة ثانية لجنات، أو خير مبتدا محذوف، أو جملة مستأنفة لانه لما قيل: ان لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن تملئ تلك الجنات أشباه نمار الدنيا أم لا، وهما سؤالات. السؤال الاول: ما موقع من ثمرة؟ الجواب فيه وجهان. الاول: هو كقولك: كلما أكلت من

يستأنك من الرمان شيأ حدثك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان في الأولى والثانية كلتاها لا ابتداء الغاية ؛ لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة يانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجنة الواحدة . السؤال الثاني : كيف يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل . الجواب لما اتحدوا في الماهية وان تغاير بالعدد صح أن يقال هذا هو ذلك أي بحسب الماهية فان الوحدة النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابة الابن بالآب قالوا انه الآب . السؤال الثالث : الآية تبدل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم في الجنة برزق آخر جلدتم قبل ذلك ، فملشه به أمور من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة ؟ والجواب فيه وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، ويبدل عليه وجهان . الأول : أن الانسان بالملوف آنس والى المعهود أميل ، فاذا رأى مالم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس مسلف له به عهد ثم وجد ما أشرف مما ألفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه به فأهل الجنة إذا أبصروا الرمانة في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة وجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشئ ما شاهدوه في الدنيا . والدليل الثاني : أن قوله ( كلما رزقوا منها ) يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فلههم في المرة الأولى من أرزاق الجنة شيء لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ، ولا يكون قبل المرة الأولى شيء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حملهم على أرزاق الدنيا . القول الثاني : أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين . الأول : المراد تساوى ثوابهم في كل الاوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص . الثاني : المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روى عن الحسن ثم هؤلاء يختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في الطعم فان الرجل إذا تذت بشئ وأعجب به لا تتعلق نفسه الا بمثله ، فاذا جاء ما يشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم ، قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالآخرى فيقول هذا الذي أتيت به من قبل ، فيقول الملك كل ، فاللون واحد والطعم مختلف ، وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كمال السعادة ليس الا في معرفة ذات الله تعالى ، ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة

الكروية والملائكة الروحانية وطبقات الأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الإنسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم إن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتئاذ والابتهاج ، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات ، فإذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والقبطة الكبرى ، فالخاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك إشارة إلى أن السكالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله ( وأتوا به متشابها ) ففيه سؤالان . السؤال الأول : لإلام يرجع الضمير في قوله وأتوا به ؟ الجواب : إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فإلى الشيء المرزوق في الدنيا والآخرة يعني أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا ، وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا ، فإلى الشيء المرزوق في الجنة ، يعني أتوا بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا ، السؤال الثاني : كيف موقع قوله ( وأتوا به متشابها ) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق في قوله ( قالوا هذا الذي رزقنا من قبل ) فأنه تعالى صدقهم في تلك الدعوة بقوله ( وأتوا به متشابها ) أما قوله ( ولهم فيها أزواج مطهرة ) فالمراد طهارة أبدانهم من الحيض والاستحاضة وجميع الأقذار وطهارة أزواجهم من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك ، قال أهل الإشارة : وهذا يدل على أنه لا بد من التنبيه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذا حاضت فأنه تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى ( قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ) فإذا منعك عن مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرات فلا بد أن يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى ووثقها : أن من قضى شهوته من الحلال فإنه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بروفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم لما أتى بالزلة أخرج منها ، وثالثها : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لاتصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان . الأول : هلاجات الصفة بمجموعة كالموصوف ؟ الجواب : هما لغتان فصيحتان يقال النسياء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ  
ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا  
أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا

وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعملت نصب القدور قلت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن علي : مطهرات وقرأ عبيد بن عمير : مطهرة  
يعنى متطهرة - السؤال الثاني : هلا قيل طاهرة ؟ الجواب : في المطهرة اشعار بأن مطهرا  
طهر من وليس ذلك إلا الله تعالى ، وذلك يفيد غفلة أمر أهل الثواب كأنه قيل ان الله تعالى  
هو الذى زينهم لأهل الثواب . أما قوله ( وهم فيها خالدون ) فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو  
الثبات اللازم والبقاء الدائم الذى لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فقوله  
( وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون ) فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى  
أعطى بعضهم العمر الطويل ، والمتنى غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول  
امرئ القيس :-

وהל يعمن الا سعيد مخلد      قابل هموم ما يبيت بأوجال

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف  
أما الآية فقوله تعالى ( خالدون فيها أبدا ) ولو كان التأيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك  
تكرارا ، وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولأنه يكتب في صكوك الأوقاف  
وقب فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام فى أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب  
أم لا ؟ وقال آخرون العقل يدل على دوامه لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكانت  
خوف الانقطاع ينقص عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها  
أعظم وقفا فى القلب وذلك يقتضى أن لا ينفك أهل الثواب البتة من النعم والحسرة والله تعالى أعلم  
قوله تعالى ( إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا مابعوضة فافوقها فأما الذين آمنوا فاعلمون  
أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي

الْفَاسِقِينَ . الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ  
اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الارض أولئك هم الخاسرون)  
اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجرا أورد هنا شبهة أوردتها الكفار قدحا في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يلقى ذكرها بكلام الفصحاء فاشتبهال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة اذا كان ذكرها مشتتلا على حكم بالغة ، فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها . ثم في هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) عرابن عباس أنه لما نزل (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فطعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية . والقول الثاني : أن المنافقين طعنوا في ضرب الأمثال بالنار والظلمات والعدو البرق في قوله (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال : الكل محتمل هنا ، أما اليهود فلأنه قيل في آخر الآية (وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبني اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة الم نشر (وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء الآية) فأما الذين في قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا ، يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان هنا . اذا ثبت هذا فنقول : احتمال الكل هنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في اىذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين ، وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه في نفسه مفيد

(المسئلة الثانية) اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الانسان من خوف ما يعاب به  
 فيلزم واشتقاقه من الحياء يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشي وشطى الفرس اذا اعتصب  
 هذه الاعضاء. جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منكسر القوة منغصن  
 الحياء كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ، ومات حياء ، ورأيت الهلاك في وجهه  
 من شدة الحياء ، وذاب حياء ، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغير يلحق  
 بالبدن ، وذلك لا يعقل إلا في حق الجنم ، ولكنه وارد في الأحاديث . روى سلمان عن  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الله تعالى حي كريم يستحي إذا رفع العبد إليه  
 يديه أن يردهما صغرا حتى يضع فيهما خيرا ، وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان .  
 الأول وهو القانون في أمثال هذه الأشياء : أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالاجسام  
 فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان  
 الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى ، أما المبدأ فهو التغير الجسدي الذي يلحق  
 الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح ، وأما النهاية فهي أن يترك الانسان ذلك الفعل ،  
 فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته ،  
 بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته ، وكذلك الفضيحة له علامة ومقدمة وهي غليان دم  
 القلب ، وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه ، فإذا وصفنا الله تعالى  
 بالمغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغليان دم القلب ، بل المراد تلك النهاية  
 وهو انزال العقاب ، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب . الثاني : يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام  
 الكفرة فقالوا أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت ، لجاء هذا الكلام على سبيل  
 إطلاق الجواب على السؤال ، وهذا فن يديح من الكلام ، ثم قال القاضي مالا يجوز على الله من  
 هذا الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النبي أيضا عليه ، وإنما يقال انه لا يوصف به  
 فاما أن يقال لا يستحي ويطلق عليه ذلك فقال ، لأنه يومئذ ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى  
 من كتابه في قوله (لا تأخذ سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النبي وليس  
 بنبي على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قوله (وهو يطعم ولا يطعم) وليس  
 كل ما ورد في القرآن إطلاقه جائزا أن يطلق في المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك الامع بيان أن  
 ذلك محال ، ولقائل أن يقول : لا شك في أن هذه الصفات تنفية عن الله سبحانه فكان لا يلزم  
 من انتفاءها صدقاً فوجب أن يجوز ، بئ أن يقال ان الاعتبار عن انتفاءها يدل على صحتها عليه

فقول : هذه الدلالة متنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث أنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا

(المسئلة الثالثة) اعلم أن ضرب الامثال من الأمور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه . أحدها : اطلاق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا في التمثيل بالنذرة : أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من النذرة وفي التمثيل بالذباب : أجزأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبهه من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب وفي التمثيل بالقراد : أسمع من قراد ، وأصغر من قراد ، وأعلق من قراد ، وأغم من قراد وأدب من قراد ، وقالوا في الجراد : أطير من جرادة ، وأحلم من جرادة ، وأفسد من جرادة ، وأصنى من لعاب الجراد ، وفي الفراشة : أضغف من فراشة ، وأطيش من فراشة وأجهل من فراشة ، وفي البعوضة : أضغف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفني مخ البعوضة ، في مثل تكليف مالا يطاق . وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكلية وأمثاله ، وفي بعضها : قالت البعوضة ، وقنوقصت على نخلة عالية وأرادت أن تغليز عنها : يا هذه استمسكي فاني أريد أن أطير ، فقالت النخلة والله ماشرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك . وثانيها : أنه ضرب الامثال في انجيل عيسى عليه السلام بالاشياء المستحقرة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزوع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر المشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع ياسيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك ؟ قال بلى ، قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعلكم ان ذهبت أن تخلصوا الزوان فتخلصوا معه الحنطة فدعوهما يتريان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزمًا ثم يحرقوه بالنار ويجمعوا الحنطة الى الخزائن ، وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر ، والقرية هي العالم ، والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى ، والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس ، والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه ، والحصادون هم للملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله ، وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسول الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكسلين ، وجميع عمال الانهم فيلقونهم في أتون

الهاوية فيكون هنالك البكاء ، وصرف الإنسان ، ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم ،  
 من كانت له أذن تسمع فليسمع ، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السائدلو أن رجلا  
 أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب وزرعها في قرية ، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم  
 شجرة فمن يقول وجاء طير من السماء فحشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف  
 الله أجره وعظمه ورفع ذكره ، ونجى من اقتدى به ، وقال لا تكونوا كنتم كنتم يخرج منه  
 الدقيق الطيب ويسلك النخالة ، وكذلك أتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتيقون القتل في صدوركم ،  
 وقال : قلوبكم كالخساة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنفسها الريح ، وقال لا تدخروا  
 دعاتكم حيث السوس والأرضة تفسدهما ، ولا في البرية حيث السموم والصوص تضرعها  
 السموم وتسرقها الصوص ولكن ادخروا دعاتكم عند الله وقال : نخفر فنجده دواب عليها  
 لباسها وهناك رزقها ومن لا يزعم ولا يحصد ومنه من هو في جوف الحجر الأصم أوفى  
 جوف العود ، من يأتيهم لباسهن وأرزاقهن إلا الله ؟ أفلا تعقلون ، وقال : لا تثير والزناير  
 قلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم ، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء  
 الحفيرة وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل  
 ولكن مع منازعة الخيال ، وإذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ، ولا شك  
 أن الثاني يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فاذا  
 ذكر المثل اتضح وصار مينا مكتشفا ، وإذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح ، وجب  
 ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان ، أما قولهم : ضرب الأمثال بهذه  
 الأشياء الحفيرة لا يليق بالله تعالى ، قلنا هذا جهل ، لأنه تعالى هو الذي خلق الصغير والكبير  
 وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لأنه قد أحكم جميعه ، وليس الصغير أخف عليه من  
 الكبير والعظيم أصعب من الصغير ، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى  
 أن يضربه مثلا لعباده من الصغير بل الاعتبار فيه ما يليق بالقصة ، فاذا كان الأليق بها الذباب  
 والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالليل والجل ، فاذا أراد تعالى أن يقيح عبادتهم الأصنام  
 وعدوهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يتدفع  
 بهذه الأصنام ، ويضرب المثل ليت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفي  
 مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح

(المسئلة الرابعة) قال الأصم «ما» في قوله مثلاما صلة زائدة كقوله (فما رحمة من الله)

وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولنو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونبأنا وكونه لنوا ينافي ذلك ، وفي بموضوعة قرأتان : أحدهما : النصب وفي لفظة ماعلى هذه القراءة وجهان . الأول : أنها مبنيّة وهي التي اذا قرئت باسم نكرة أهمته إبهاماً وزادته شيوعاً وبعداً عن الخصوصية . يانه أن الرجل اذا قال لصاحبه اعطني كتاباً أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتاباً آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام اعطاني كتاباً أي كتاب كان . الثاني : أنها تنكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان . الأول : أنها موصولة حملها الجملة لأن التقدير هو بموضوعة تحذف المبتدأ كما حذف في ( تماماً على الذي أحسن ) . الثاني : أن تكون استفهامية فانه لما قال ( إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ) كانه قال بعده ملبوضه فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيراً كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ، ما دينار وديناران ، أي يهب ما هو أكثر من ذلك بكثير .

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشف : ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الحاتم

(المسئلة السادسة) انتصب بموضوعة بأنه عطاف بيان لمثلاً أو مفعول ليضرب ومثلاً لآل من النكرة مقدم عليه أو ثانى مفعولين ليضرب مضمناً معنى يجعل ، وهذا اذا كانت ماضية ولو إبهامية ، فإن كانت مفسرة يعوضه فهي تابعة لما هي تفسر له ، والمفسر والمفسر معاً مجنوع عهداً عطاف بيان أو مفعول ، ومثلاً حال مقدمة ، وأما رفضها فيكونها خبر مبتدأ ، أما اذا كانت ماموصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر ، فاذا كانت إبهامية فهي على الجواب كأن قاتلاً قال ما هو قاتل بموضوعة

(المسئلة السابعة) قال صاحب الكشف : اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالنضج والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصلها حقة على فاعول كالقطع فقلبت اسميته وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي به لقلبه جرمه وضعفه ولأن بعض الشيء قليل بالقياس الى كله ، والوجه الأقوى هو الاول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جداً وخرطومه في غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفاً يفوض في جلد القليل والجناموس على شخاته كما يضرب في الرجل أصبته في الخيض ، وذلك لما ركب الله في رأس خرطوم من السم

(المسئلة الثامنة) في قوله (فما فوقها) وجهان . أحدهما : أن يكون المراد فـا هو أعظم منها في الجنة كالذياب والعنكبوت والحمار والكلب ، فإن القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الاشياء . والثاني : أراد بما فوقها في الصغر أى بما هو أصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه . أحدها : أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الاوثان ، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكل حصولا . وثانيها : أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يتمتع من التمثيل بالشئ الحقير ، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل في اكتساب الدينار ، وفي اكتساب ما فوقه ، يعنى في القلة لان تحمل الذل في اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله في اكتساب الدينار . وثالثها : أن الشئ كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسرارها أصعب ، فإذا كان في نهاية الصغر لم يحيط به الا علم الله تعالى ، فكان التمثيل به أقوى في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشئ الكبير . واحتج الاولون بوجهين . الاول : بأن لفظ «فوق» يدل على العلو ، فإذا قيل هذا فوق ذاك ، فاعلم معناه أنه أكبر منه ويرى أن رجلاً مدح علياً رضى الله عنه والرجل منهم فيه ، فقال على : أنا أدون ما تقول وفوق ما في نفسك ، أراد بهذا أعلى مما في نفسك . الثاني : كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في الصغر ؟ والجواب عن الاول : ان كل شئ كان ثبتت صفة فيه أقوى من ثبوتها في شئ آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللؤم والذم ، أى هو أكثر لؤماً وذنأة منه ، وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب أن يكون أكثر صغراً منه ، والجواب عن الثاني أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلاً للدنيا

(المسئلة التاسعة) «أما» حرف فيه معنى الشرط ، ولذلك يجاب بالقائه وهذا يفيد التأكيد نقول زيد ذاهب فإذا قصدت تأكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذهاب ، إذا ثبت هذا فنقول : إيراد المجلتين مصدرتين به احاد عظيم لآمر المؤمنين واعتداد بعلمهم أنه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكره

(المسئلة العاشرة) «الحق» الثابت الذى لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك ، وثوب محقق محكم النسيج

(المسئلة الحادية عشرة) «ماذا» فيه وجهان أن يكون ذا اسماً موصولاً بمعنى الذى فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجولين اسماً واحداً فيكون كلمة واحدة فهو على

الوجين : الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذامع صلته ، وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله

(المسئلة الثانية عشرة) الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين عليه وقدرته وألمه ولذته ، وإذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها عتاجا إلى التعريف ، وقال المتكلمون إنها صفة تقتضى رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر لافي الوقوع ، بل في الإيقاع ، واحتزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلقوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على إطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال التجارية أنه معنى سلبى ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال أنه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلقوا فقال الجاحظ والكعبى وأبو الحسين البصرى : معناه عليه تعالى بأشتماله الفعل على المصلحة أو المفصلة ، ويسمون هذا العلم بالبداعى أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهما أنه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك الصفة إنما أن تكون ذاتية وهو القول الثانى للتجارية ، وأما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديما وهو قول الأشعرية أو محدثا وذلك المحدث إما أن يكون قائما بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجودا لافى محل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم وأتباعهما

(المسئلة الثالثة عشرة) الضمير في «أنه الحق» للثل أولان يضرب ، وفي قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص : يا عجا لآبن عمرو هذا

(المسئلة الرابعة عشرة) «مثلا» نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا دينا كيف تنتفع بهذا سلاحا وعلى الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية) (المسئلة الخامسة عشرة) اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا) أجاب عنه بقوله (يعضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) ونريد أن نتكلم هنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذى يرجع إليه فى كل مايجىء فى هذا المعنى من الآيات فتكلم أولا فى الاضلال فنقول : إن الهمة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدى إلى المتعدى كقولك خرج فانه غير متعد ، فإذا قلت أخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدى إلى غير المتعدى كقولك كبته فأكب ، وقد تجيء لمجرد الوجدان . حكى عن عمرو بن مغديكرب أنه قال لبنى سليم : قاتلناكم فما أجبتناكم

وما جئناكم فـا ألـمـنـا كـم وسألناكم فـا ألـمـنـا كـم، أى فـا وـجـدنا كـم جـنـاء ولامـفـهـمـين ولا بـخـلا.  
ويقال أثبت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال النخيل :

تمنى حصين أن يسود خزاعة فأسمى حصين قد أذل وأفـهـرا

أى وجد ذليلا مقهورا ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يقال الممزة لا تفيد الا نقل الفعل من غير المتعدى الى المتعدى فأما قوله : كبته فأكب فلعل المراد كبته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعـزـز ، وأما قوله : قاتلناكم فـا ألـمـنـا كـم ، فالمراد ما أثر قتالنا فى صيرورتكم جـنـاء وما أثر هـجـاؤنا لكم فى صيرورتكم فـمـهـمـين ، وكذا القول فى البواقي ، وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك . اذ اثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين ، أحدهما أنه صيره ضالا ، والثانى أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس فى اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عمادا وفيه وجهان . أحدهما : أنه صيره ضالا عن الدين . والثانى : أنه صيره ضالا عن الجنة ، أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين فى اللغة هو البعد إلى ترك الدين وتبتيحه فى عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى ابليس فقال (انه عـوـمـل مـبـين) وقال (ولا ضلنهم ولا منينهم) وقال الذين كفروا ربنا أرانا للذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدم عن السبيل ، وقال الشيطان) الى قوله (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) وأيضا . أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة مجمعة على أنب الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه ، وإذا كان المعنى الاصلى للاضلال فى اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منبى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره ، وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدم عن الايمان وحال بينهم وبينه ، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ فى أصل اللغة ، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشئ ضالا كأن الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشئ خارجا وداخلا ، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية ، أما الاوضاع اللغوية فبيانها من وجوه . أحدها : أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه أضله

بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له . وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين ، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال في قلوب المستجيبين لها بالاتفاق ، وأما عند الجبرية فلاّن العبد لا يقدر على الإيجاد ، وأما عند القدرية فلاّن العبد لا يقدر على هذا النوع من الإيجاد ، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفي الخالقية بالاتفاق علنا أن اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال : وثالثها أن الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضلته فما ضل ، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال ، وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه : أحدها : أنه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالإيمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم في الدين من حرج) . وثانيها : لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مينا لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مينا . وثالثها : أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدّم عن الإيمان لم يكن لازال الكتب عليهم وبمئة الرسل إليهم فائدة لأن الشيء الذي لا يكون يمكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها . ورابعها : أنه على معضادة كبيرة من الآيات نحو قوله (فالهم لا يؤمنون، فالهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبصث الله بشرا رسولا) فبين أنه لا مانع لهم من الإيمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بمئة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وقال (أنى تصرفون) وقال (أنى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرّفهم عن الإيمان لكانت هذه الآيات باطلة . وخامسها : أنه تعالى ذم إبليس وحز به ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرّفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) إلى قوله (من شر الوسواس) و(قل أعوذ برب الفلق) و(قل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تفضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم ولوجب أن يتخذوه عدوا من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ إبليس عدوا لأجل ذلك ، قالوا بل خصيصة الله تعالى في ذلك أكثر اذ تضليل إبليس

سواء وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تزويه ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعاً بالكلية عن ابليس وعائداً الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين الى غيره وضمهم لاجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامري ، وإن قطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكياً عن إبليس (ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم) فهؤلاء إما أن يكونوا قد أضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة أو يكون الله هو الذي أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فإن كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه وتعالى قد تقول عليهم إذ قد رامهم بدأبه وعابهم بما فيه وضمهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركاً لهم في ذلك فكيف يجوز أن ينهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله تعالى . وسابعها : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال منسوبة إلى العصاة على ما قل (وما يضل به إلا الفاسقين) ويضل الله الظالمين ، ان الله لا يهدي القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب ، كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب) فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ما هم فيه كان كذلك اثباتاً للثابت وهذا محال . وثامنها : أنه تعالى نفي إلهية الأشياء التي كانوا يعبدونها من حيث أنهم لا يهدون إلى الحق قال (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى) فنفي ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدي وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدي فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساوهم في الضلال وفيما لا جله نهي عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدي فبى لا تفضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدي فهو يضل . وتاسعها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بأمرهم له ملايسون ، وعليه مقبلون ، وبه ملتذون ومتبطلون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح في أنه تعالى إنما يضل به هذا الاضلال

بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لمبدأ الله باختيار نفسه ، فذلك على أن هذا الاضلال الذى يحصل بعد صيرورته فاسقاً وناقضاً للمبدأ نفسه وتقضيه . وحادى عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه في كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحاناً ، أو بكونه عقوبة ونكالا ، فقال في الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أى امتحاناً إلى أن قال ( كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ) فبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إزاله آية متشابهة أو ضلالتة متشابهة لا يعرف حقيقة الغرض فيه ، والضلالة به هو الذى لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير المجهل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والنكال فكقوله (إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال ( كذلك يضل الله الكافرين ) فبين أن إضلاله لا يعبر أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسراً بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسراً بغيرهما فماداماً للاشتراك ، ثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضللال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال في أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعي في إخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير إلى التأويل والتأويل الذى ذهب الجبرية إليه قد أبطلناه فوجب المصير إلى وجه آخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر في اضلاله فيقال لذلك الشيء انه أضله قال تعالى في حق الاصنام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس) أى ضلوا بهم ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسرا) وقد أضلوا كثيرا) أى ضل كثير من الناس بهم وقال (وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فليردكم دعائى إلا فرارا) أى ليردوا بدعائى لهم الا فرارا وقال (فاتخذتموهم سفيرا حتى أنسوكم ذكرى) وهم لم يفسروا في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم إليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم حياء لفسانيهم أضيف الانساء إليهم وقال في براءة (وإذا ما أنزلت سورة فهم من يقول أياكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون ، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم ففهم من يصلح عليها فيزداد بها إيمانا ، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا ، فلذن أضيفت الزيادة في الإيمان والزيادة في الكفر إلى الصورة ، إذ كانوا إنما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا ،

فكذا أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذ كان أحدهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا) فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليشير المخلص من المرتاب فألت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الايمان وضدها إلى المتحنتين فقال ليزداد ويقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا: كذلك يضلل الله من يشاء ويهدي من يشاء) فأضاف إلى نفسه اضلالهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الامر من معاً، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال في العرف أيضا: أمرضى الحب أى مرضت به، ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به وقال الشاعر:

مدح عنك لوى فإن اللوم اغرامه أى يغرى الملووم باللوم، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتبهة على الامتحانات فى هذه الآية الكفرا قالوا: ما الحاجة إلى هذه الامثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضاعة . وثانيا: أن الاضلال هو التسمية بالضللال فيقال أضله أى سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا إذا سماه كافرا وأنشدوا بيت الكهيت:

وطائفة قد أكفرونى بحكم وطائفة قالوا مسى ومذنب

وقال طرفة :

وما زال شربى الراح حتى أضلنى صديق وحتى سامنى بعض ذلكا

أراد سامنى ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة، ومن اهل اللغة من أنكروه وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميت ضالا، وكذلك فسقته وفجرته اذا سميت فاجرا فاسقا، وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالضللال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصير، واطلاق اسم المازوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لان الرجل إذا قال لآخر: فلان ضال جاز أن يقال له: لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميت بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية . وثالثها: أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر، فيقال أضله اذا خلاه وضلاله قالوا ومن مجازة قولهم: أفسد فلانا بنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتهدد بالتأديب، ومثله قول المرجى :

أضاعونى وأى فنى أضاعوا ليوم كريمة وسداد نفر

ويقال لمن ترك سبفه فى الارض التديبة حتى فسد وصدى: أفسدت سبفك وأصدته . ورابعها:

الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة في ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (اذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب . وغامسها : أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازه قولهم: ضل الماء في اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضلته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه في قبره فأخفوه حتى صار لا يرى ، قال النابغة :

وآب مضلوهم بعين جليلة وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أئذا ضللنا في الارض أئذا لنى خلق جديد) أى ائذا اندفنا فيها تخفيت أشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويعدمه فتجوز إضافة الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين . وسادسها : أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قالت المعتزلة : وهذا في الحقيقة ليس تأويلا بل حلا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عمادا يضلهم ، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حلوا كل مافي القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائي قال تعالى ( كتب عليه أنه من تولاه فانه يضل ويهديه الى عذاب السعير) أى يضلّه عن الجنة وثوابها ، هذا كله اذا حملنا الهمة في الاضلال على التعدية . وسابعها : أن نحمل الهمة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في أول هذه المسئلة يانه يقال أضل فلان بعبارة أى ضل عنه ففنى اضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا) من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذى لا يظهور وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ذكروه على سبيل التهمك فهذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم (وما يضل به الا الفاسقين) أى ما أضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة ، قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بحجود الابرار وحسن الترتيب وقوة الكلام وليكن ماذا نفعل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الخمسة والدلائل اللطيفة .

أحدها : مسألة الداعي وهي أن القادر على العلم والجهل والاهداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر ؟ وثانيها : مسألة العلم على ماسبق تقريرها في قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما مجحلا قويا ونحن لاشك نعم أنه لا ينبغي عليكم مع مامعكم من الذكاء الضعف عن تلك الأجوبة التي تكلموا بها فكما أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذي ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بأنه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان التماهي والتغافل لا يليق بالعتلاء . وثالثها : أن فعل العبد لو كان بإيجاد ملأ حصل الا الذي قصد إيجاد له لكن أحد الا يريد الاتحصيل العلم والاهتداء ، ويمتد زكل الاحتراز عن الجهل والاضلال فكيف يحصل الجهل والاضلال للبديع أنه ما قصد الاتحصيل العلم والاهتداء ؟ فان قيل إنه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل أنه علم قصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه في الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا أنه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا ال نهاية وهو محال . ورابعها : أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة

(المقدمة الأولى) في بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها أو لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال أن يطلب تحصيل تصورهما لأن تحصيل الحاصل محال ، وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبا

(المقدمة الثانية) في بيان أن التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفي التصديق اما أن يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيًا وإثباتًا وما كان كذلك لم يكن مقدورا ، وإن كان الثاني لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه

(المقدمة الثالثة) في بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة للزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة ، وإن لم تكن واجبة للزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات علوما ، بل لا تكون إلا اعتقاداتا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه ، ثبت أن كلامكم في

عدم استناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لاجواب عنها . ولتتكلم الآن فيما ذكره من التأويلات أما التأويل الاول فضاغط لان ازال هذه التشابهات هل لها أثر في تحريك الدواعي أو ليس لها أثر في ذلك ؟ فان كان الاول وجب على قولكم أن يقبح لوجهين . الاول : أنا قد دللنا في تفسير قوله ( ختم الله على قلوبهم ) على أنه متى حصل الرجحان فلا بد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من التقيض واسطة ، فإذا أثر ازال هذه التشابهات في الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قنعتموه . الثاني : هب أنه لا ينتهي الى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغي أن يكون مزاح المنذر والعلة وازال هذه التشابهات عليه مع أن لها أثراً في ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالمنذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى ، وأما ان لم يكن لذلك أثر في اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه التشابهات الى ضلالهم كهرير الباب وديمق الغراب ، فكما أن ضلالهم لا ينسب الى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه التشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل تأويلهم . أما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وإن كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لأنه اذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلم يأت المكلف به لانتقال خبر الله الصدق كذباً وعليه جهلاً ، وكل ذلك محال والمفضى الى المحال محال ، فكان عدم اتیان المكلف به محالاً واتيائه به واجباً وهذا عين الجبر الذي تفرون منه وانه ملائكم لا محالة ، وههنا يتبني البحث إلى الجوابين المشهورين لهأني هذا المقام وكل عاقل يعلم يديهة عقله سقوط ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى اضلالاً اذا كان الاولى والأحسن بالوالدان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة أعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل أحدانه أنسد ولده وأضله ، وههنا الامر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبراً عن هذه المفسدة لزمته مفسدة أخرى أعظم من الاولى ، فكيف يقال انه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه مأمّنه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم . وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لانسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى ( إن المجرمين في ضلال وسعر ) فيمكن أن يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر أي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله ( يوم يسحبون ) من صلة سعر وأما قوله تعالى ( إذ الاغلال في اعتناقهم ) إلى قوله ( كذلك يضلل الله الكافرين ) فمعنى قوله ضلوا عنا أي بطولوا فلم ينتفع بهم

في هذا اليوم الذي كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله ( كذلك يضلل الله الكافرين ) قد يكون على معنى كذلك يضلل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى في الدنيا فلا يوفهم لقبول الحق إذ أقروا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فإذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع بها في الدنيا . وأما التأويل الخامس وهو الإهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى ( ويهدي به كثيرا ) يمنع من حمل الاضلال على الإهلاك . وأما التأويل السادس وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال ( يضله ) أى يضلل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه . وأما التأويل السابع وهو أن قوله ( يضله ) أى يحده ضالا فديننا أن اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلا نرى الاضلال بحرف الباء فقال ( يضله ) والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لأنه إلى قوله يضله به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضله به إلا الفاسقين كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله ( كذلك يضلل الله من يشاء ويهدي من يشاء ) لاشك أنه قول الله تعالى فهنا هو الكلام في الاضلال

أما الهدى فقد جاء على وجوه . أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى ( أولم يهد لهم كم أهلكنا ) وقال ( فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى ) وهذا إنما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال ( إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاهدكم من ربهم الهدى ) وقال ( أنا هدينا السبل إماما شاكرا أو كفرا فإلهداية قد جاءته في الحاليتين وقال ( وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ) وقال ( ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شئ وهدى ورحمة لعلهم يلقاتهم ربهم يؤمنون ) وهذا لا يقال للمؤمن ، وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام ( ولا تشطط واھدنا إلى سواء الصراط ) أى ارشدنا وقال ( إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأمل لهم ) وقال ( أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ) إلى قوله ( أو تقول لو أن الله هداني لكنت من المتقين ) إلى قوله ( بلى قد جلدتك آياتي فكذبت بها واستكبرت ) فأخبر أنه قد هدى الكافر بما جلدته من الآيات وقال ( أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أھدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وھدى ورحمة ) وهذه مخاطبة للكافرين ، وثانيها : قالوا في قوله

(وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم) أى لتدعو وقوله (ولكل قوم هاد) أى داع يدعوهم إلى ضلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالالطاف المشروطة بالإيمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم ، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ، والله لا يهدى القوم الظالمين ، ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويصل الله الظالمين ، كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم وأنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) . ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة ، قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً) وقال (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا في سبيل الله فلن يصل أعمالهم سيديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائي . وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلاناً أى قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ، لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أقبلت هوادى الخيل أى متقدماتها ويقال للمتنق هاد وهوادى الخيل أعناقها لأنها تتقدمها . وسادسها : يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداة جعله مهتدياً ، وهذا اللفظ قد يطلق عن الحكم والتسمية قال تعالى (ما جعل الله من بحيرة) أى ما حكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه إن الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال (من يهد الله فهو المهتد) أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتدياً فهذه هى الوجود التى ذكرها المعتزلة ، وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال . قالت الجبزية : وهى وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح في اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبراً أنه هداة إليه ، وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم

وحمله عليه وجره اليه ، فأما أن يقال انه هذاه اليه فلا . وثانياً : لو حصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب ، فان قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذا المحرك كما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فان كان بتخليقه ، فتي خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الايمان به ، فحينئذ توجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال . الثاني : أنه لو كان خلقاً لله تعالى وكسباً للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، اما أن يكون الله يخلقه أولاً ثم يكتبه العبد أو يكتبه العبد أولاً ثم يخلقه الله تعالى ، أو يقع الامر ان معاً ، فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على اكتسابه فيعود الالتزام وان اكتسبه العبد أولاً فله مجبور على خلقه ، وان وقعا معاً وجب أن لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لا يحصل هذا الاتفاق ، وأيضاً فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل الا باتفاق آخر ، لانه من كسبه وفعله ، وذلك يؤدي الى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا بمجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : انا قد دللنا بالدلائل العقلية التي لا تقبل الاحتمال ، والتأويل على أن خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة ، والوجوه التي تمسكتم بها وجوه عقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

(المسئلة السادسة عشرة) لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادى الشكور ، وقليل ما هم) ولحديث: الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس أخبر نقله ، والجواب : أهل الهدى كثير في أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وإن قلوا في الصورة فسموا بالكثير ذهاباً إلى الحقيقة

(المسئلة السابعة عشرة) قال الفراء : الفاسق أصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها أى خرجت ، فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى الفارة فريسة لخروجها لأجل المضرة ، واختلف أهل القبة في أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فنحن أمحبا أن مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر ، واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الايمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حب إليكم

الايمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسئلة طويلة مذكورة في علم الكلام

(المسئلة الثامنة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق حجهه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيدهم وصدق رسله ، فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد إذ كان يلزم هذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صح قوله (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) . وثانيها : يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر ، والثاني لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا القسم ، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثاني من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها ، وعلى الثاني يلزم التخصيص . الثاني : أن على التقدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهداً أبرمه الله وأحكمه بما أنزل من الأدلة التي كررها عليهم في الانفس والآفاق وأوصحها وأزال التليس عنها ؛ ولما أودع في العقول من دلائلها وبعث الانبياء وأنزل الكتب مؤكداً لها ، وأما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى . وثالثها : قال القفال : يحتمل أن يكون المقصود بالآية قوماً من أهل الكتاب قد أخذ عليهم العهد والميثاق في الكتب المنزلة على أنبيائهم بصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبين لهم أمره وأمر أمته ففقدوا ذلك وأعرضوا عنه وجحدوا نبوته . ورابعها : قال بعضهم : انه عني بميثاقاً أخذه من الناس وهم على صور القدر وأخرجهم من صلب آدم كذلك ، وهو معنى قوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا ساقط لأنه تعالى لا يحتاج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب عنه عن قلوبهم بالسهر والفسان فكيف يجوز أن يصيهم بذلك ؟ وخامسها : عهد الله الى خلقه ثلاثة عهود . العهد الأول : الذي أخذه على جميع ذرية آدم وهو الاقرار بربوبيته وهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلغوا الرسالة ويقوموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العلماء ، وهو قوله (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لثبته للناس ولا تكتُمونه) قال صاحب الكشاف : الضمير

في ميثاقه العهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله

(المسئلة التاسعة عشرة) اختلفوا في المراد من قوله تعالى (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل). فذكروا وجوها أحدها : أراد به قطيعة الرحم وحقوق القربايات التي أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه إشارة إلى أنهم تعلموا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة ، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة . وثانيها : أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا جليلهم بجبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) . وثالثها : أنهم نهوا عن التنازع وإثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

(المسئلة العشرون) أما قوله تعالى (ويفسدون في الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم ، والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح في الأرض بالطاعة لأن بالالتزام الشرائع يلتزم الإنسان كل ما ألزمه ، ويترك التعتدي إلى الغير ، ومنه زوال النظام وفي زواله العدل الذي قامت به السموات والأرض . قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ثم أنه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الأفاعيل خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفي هذا الخسران وجوه . أحدها : أنهم خسروا نعيم الجنة لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل ، فإن أطاع الله ووجهه ، وإن عصاه ورثه المؤمنون ، فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها لأنهم أخطئوها بكفرهم فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية في اليهود ولم أعمال في شريعتهم ، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمل المخلصون لحبط ذلك كله . وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تقوتهم اللذات العاجلة ، ثم أنها تقوتهم إما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم مأذوناً في الجهاد أو عند موتهم ، قال الفقهاء رحمه الله تعالى : وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذي إذا تعنى وتصرف في أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطي شيئاً ولم يأخذ بأثره ما يقوم مقامه ، فسعي الكفار الذين يعملون بمعاصي

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ  
ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

الله عاشرين قال تعالى (إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل) هل أنبئكم بالآخرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا) والله أعلم  
قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون)

أعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضع فن هذا الموضع إلى قوله (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي أربعة . أولها : نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية . وأعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التوبيخ والتعنيف ؛ لأن عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رياه وعلفه وخرجه وموئلته وعرضه للأمور الحسان ، كانت معصيته لآبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويحثهم على اكتساب الايمان ، فذكر تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء ، فهذا هو المقصود الكلي ، فان قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقي بثم ؟ قلنا لان الاحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخيا ظاهرا ، وههنا مسائل :

(المسئلة الأولى) قالت المعتزلة : هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كيف تكفرون بالله) موبخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم إلا الكفر وإرادة الوقوع في النار ، فكيف يصح أن يقول موبخا لهم : كيف تكفرون . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول

(وما منع الناس أن يؤمنوا) حال ما منعهم عن الايمان ويقول (فألم لا يؤمنون، فلمن عن التذكرة مرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أتى تؤفكون، فأنى تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر في باب الزام الحججة على العباد. ورابعها : أن الله تعالى اذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيهاً للحجة على العبد وطلباً للجواب منه أو ليس كذلك ؟ فإن لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثاً ، وإن ذكره لتوجيه الحججة على العبد ، فلما بعد أن يقول حصل في حق أمور كثيرة موجبة للكفر ، فالأول : أنك علت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثاني : أنك أردت الكفر منى وهذه الإرادة موجبة له والثالث : أنك خلقت الكفر في وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت في قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت في إرادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت في قدرة موجبة للإرادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة في حصول الكفر، والايمان يتوقف على حصول هذه الأسباب الستة في طرف الايمان وهي بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سبباً كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامساً : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عدم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فأنما فعله ليستدرجه الى الكفر ويحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالودج مسموم ، فإن ظاهره وإن كان لذيقاً ويعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكاً فإن أحداً لا يعده نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضرراً من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بأن يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة . والجواب : أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التسلك بطريقة المدح والذم والأمر والنهى والثواب والعقاب ، فنحن أيضاً نقابلها بالكلام المعتد في هذه الشبهة ، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون ، فلو وجد لا تقلب عليه جهلاً وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقوعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وأيضاً فالقدرة على الكفران كانت صالحة للايمان امتنع كونها بهودراً للايمان على التعيين إلا لمرجع ، وذلك المرجح إن كان من العهد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك ، المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله ( كيف تكفرون بالله ) واعلم أن المعزى إذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته وبالله التوفيق

(المسئلة الثانية) اتفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتاً) المراد به وكنتم تراباً ونطقاً ، لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا في أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أو مجاز والاكثرون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل ؛ لأن الميت ما يميل به الموات ولا بد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حياً في العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الاولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتاً في أصلاب آبائهم فأحيام الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التي لا بد منها ، ثم أحيام بعد الموت ، فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتاً فدل على أن إطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب ؛ لأنه يقال في الجماد انه موات وليس يميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال الفقهاء : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً) فبين سبحانه وتعالى أن الانسان كان لا شيء يذكر فجعله الله حياً وجعله سمياً بصيراً ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر ، وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة إذا لم يكن لها طالب ولا ذاك ، قال المجل السعدى وأحييت لى ذكرى وما كنت خاملاً ولكن بعض الذكر أنه من بعض

فكذلك معنى الآية (وكنتم أمواتاً) أى خاملين ولا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئاً (فأحياكم) أى فجعلكم خلقاً سمياً بصيراً

(المسئلة الثالثة) احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لأنه تعالى بين أنه يحيمهم مرة في الدنيا وأخرى في الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكد قوله (ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لأنه قول الكفار ، ولأن كثيراً من الناس أثبتوا حياة النذر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألست بربكم) وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتان من غير حاجة الى اثبات حياة في القبر ، فالجواب لم يلزم

من عدم الذكر في هذه الآية أن لا تكون حاصلة ، وأيضا فلقاتل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر في هذه الآية . لأن قوله ثم يحْيِيكُمْ ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم إليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضي التراخي ، والرجوع إلى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلو جعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا

(المسئلة الرابعة) قال الحسن رحمه الله قوله ( كيف تكفرون بالله ) يعني به العامة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى في قوله (أو كالذي مر على قرية وهي غلوية على عروشها) إلى قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) وكقوله (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكقوله (فأخذتهم الساعة وأثم تنظرون ثم يبشئكم من بعد موتكم) وكقوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى) وكقوله (وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها) وكقوله في قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معهم) فإن الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم (المسئلة الخامسة) تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم إليه ترجعون) على أنه تعالى في مكان وهذا ضعيف ، والمراد أنهم إلى حكمه يرجعون لأنه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر ، وذلك هو الرجوع إلى الله تعالى وانما وصف بذلك لأنه رجوع إلى حيث لا يتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره إلى الأمير ، أي إلى حيث لا يحكم غيره

(المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الاحياء والامانة الا الله تعالى فيعطى به قول أهل الطبائع من أن المؤثر في الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم في قوله (إن هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر) . الثاني : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلي الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها في المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك في المرة الثانية . الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه . الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فيبين أنه لا بد من الموت ثم بين أنه لا يترك على هذا الموت ، بل لا بد من الرجوع إليه . أما أنه لا بد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نقطة فإن الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا أو أكل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والأولاد والدور والقصور ، ثم إنه تعالى يزيل

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ  
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

كل ذلك عنه بان يمتد ويصير بحيث لا يملك شيئاً ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة في السموات كما قال تعالى (ومن ورائهم برزخ) ينالون فلا يجيب ويستنطق فلا يتكلم ثم لا يزوره الأقربون ، بل ينساه الأهل والبنون ، كما قال يحيى بن معاذ الرازي :

يمر أقاربي بحذاء قبري كأن أقاربي لم يعرفوني

وقال أيضاً: الهى كائن بنفسى وقد أضجعوها في حفرتها، وانصرف المشيعون عن تشييعها ، وبكى الغريب عليها الغريباء ، وناداهم من شفير القبر ذو مودتها ، ورحمتها الأعادى عند جزعها ، ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها ، فما رجأت إلا أن تقول : ملائكتي انظروا الى فريد قد نأى عنه الأقربون ، ووحيد قد جفاه المحبون ، أصبح منى قريباً وفى اللحد غريباً ، وكان لى في الدنيا داعياً وجيبياً ، ولا حساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجياً ، فأحسن الى هناك يا قديم الاحسان وحقق رجائي فيك يا واسع الغفران . وأما انه لا بد من الرجوع الى الله فلا نه سبحانه بأمر بأن ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم ينفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون ( يخرجون من الاجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون ) ثم يعرضون على الله كما قال ( وعرضوا على ربك صفاء ) فيقومون خاشعين خاضعين كما قال ( وخشعت الأصوات للرحمن ) وقال بعضهم: الهنا اذا قنمان ترى الاجداث صغيرة رؤسنا ، ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا ، وجائعة لطول القيامة بطوتنا ، وبادية لأهل الموقف سواآتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ، وبقيتنا متحيرين في أمورنا نادمين على ذنوبنا ، فلا تضعف المصائب بأعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفرانك لنا ، يا عظيم الرحمة يا واسع المغفرة

قوله تعالى ( هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم )

لعل أن هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلذا ذكر الله أمر الحياة أولاً ثم أتبعه بذكر السهلو الارض ، أما قوله ( خلق ) فقد مر تفسيره في قوله

(اعبدوا ربكم الذي خلقكم) وأما قوله (لكن) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لاجل ارتفاعنا في الدين والدنيا أما في الدنيا فليصلح أبداننا ولتقوى به على الطاعات وأما في الدين فلا استدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما في الأرض جميعا) جميع المنافع، فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها ما يتصل بضروب الحرف والأمور التي استنبطها العقلاء ويبين تعالى أن كل ذلك إنما خلقها كي ينتفع بها كما قال (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض) فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدره الله على الإعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولأنه خلق لكم ما في الأرض جميعا فكيف يمجز عن إعادتكم ثم أنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال (انا صببنا الماء صبا) وقال في أول سورة أنى أمر الله (والانعام خلقها لكم) إلى آخره، وهنا مسائل :

(المسئلة الأولى) قال أصحابنا : أنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل : فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره، قلنا عود ذلك الغرض إلى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه. وثانها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك الفعل والمعجز على الله تعالى محال . وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض إن كان قديما لزم قدم الفعل وإن كان محدثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال . ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم أنهم تكلموا في اللام في قوله تعالى (خاق لكم ما في الأرض جميعا) وفي قوله (إلا ليعبدون) فقالوا أنه تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض لاجرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

(المسئلة الثانية) احتج أهل الإباحة بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشئ أصلا وهو ضعيف لأنه تعالى

قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الاصل فى المنافع الاباحة وقد بيناه فى أصول الفقه (المسئلة الثالثة) قيل انها تدل على حرمة أكل الطين لانه تعالى خلق لنا ما فى الأرض دون نفس الأرض ، ولقاتل أن يقول فى جملة الأرض ما يطلق عليه أنه فى الأرض فيكون جمعا للبوضعين ، ولا شك أن المعادن داخلة فى ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجرى بجرى البعض لها ولأن تخصيص الشئ بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه

(المسئلة الرابعة) قوله (خلق لكم ما فى الأرض جميعا) يقتضى أنه لا تصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه أيضا لا لغيره ، وأما قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) فيه مسائل :

(المسئلة الاولى) الاستواء فى كلام العرب قد يكون بمعنى الاتصاف وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام ، فالله تعالى يجب أن يكون منها عن ذلك ولأن فى الآية ما يدل على فسادة لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك الملو حاصلًا أولا ولو كان حاصلًا أولا لما كان متأخرا عن خلق ما فى الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ، ولما ثبت هذا وجب التأويل ، وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قبل استوى إليه كالمسهم المرسل اذا قصده قصد استوى يامن غير أن يلتفت إلى شئ آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أى خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الأرض

(المسئلة الثانية) قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أنتم كنتم تكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض فى يومين وتقدير الأقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوما ، وإلى مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ما قل (خلق السموات والأرض فى ستة أيام)

(المسئلة الثالثة) قال بعض الملحة هذه الآية تدل على أن خلق الأرض قبل خلق السماء وكذا قوله (أنتم كنتم تكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين) الى قوله تعالى (ثم استوى الى

السماء) وقال في سورة النازعات (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها) وهذا يقتضى أن يكون خلق الأرض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها . أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه مادحاها حتى خلق السماء لأن التدحية هي البسط ولقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين . الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لا محالة متأخرا عن خلق السماء الثاني : أن قوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل ما فيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء في الأرض لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة فبهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض . والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء وتسويتها مقدمة على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فإن ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الأرض وحينئذ يعود السؤال . وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس للترتيب هنا وإنما هو على جهة تعديد النعم ، مثله قول الرجل لغيره : أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ما أخره في الذكر قد تقدم فكفنا هنا والله أعلم

(المسئلة الرابعة) الضمير في فسواهن ضمير مبهم، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلا وفائدته أن المبهم اذا تبين كان أعظم وأقبح من أن يبين. أولا لانه اذا أبهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق ، وقيل الضمير راجع الى السماء ، والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماوات الوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتين تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفتور واتمام خلقهن

(المسئلة الخامسة) اعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال أصحاب الهيئة أفرها الينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطار ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ثم كرة المریخ ، ثم كرة المشتري ، ثم كرة زحل قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين . الأول :

الست وذلك أن الكوكب الأسفل اذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ، ووصفرة عطارد، وبياض الزهرة، وزرقة المشتري، وكدورة زحل كأن القدماء وجدوا القمر يكشف الكواكب الستة، وكوكب عطارد يكشف الزهرة والزهرة تكشف المريخ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكشافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكشف بشئ منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فمعد هذا ذكر واطريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة في صحيفة الشمس، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن في وجه الشمس شامة كما أنه حصل في وجه القمر المحو . الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للربيع والمشتري وزحل، وأما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ما قاله الأكثرون الا أن أبا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني : ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا . واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الأفلاك تسعة ، فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذى حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك في كل يوم و ليلة دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بأننا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلستها والأفلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار ودونه خرق الفتاد . وثانيها : سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركوزة في مثلثات السيارات والسيارات مركوزة في حواملها ، وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن . وثالثها : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل اننا نرى هذه السيارات تكشف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة ، قلنا هذه السيارات إنما تكشف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة في الفلك الثامن الذى هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن انكشافها بالسيارات مركوزة في

كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لادفع له ، ثم نقول هب انكم أثبتتم هذه الأفلاك التسعة فما الذى دلکم على نفي الفلك العاشر ، أقصى ما فى الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول . والذى يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم : إنه ما تبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة فى كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين . أما الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت فى الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون فى الحقيقة واحدة ، لأنها لو قدرنا أن واحدة منها يتم الدورة فى ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتم البورة فى مثل هذه المدة بتقصان سنة واحدة فاذا وزعنا ذلك التقصان على هذه السنين كان الذى هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزءاً من ألف ومائتى جزء من واحد ، وهذا القدر بما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والألف بما لا يحس به البتة ، وإذا كان ذلك محتملاً لم يقطع القطع البتة عن استواء حركات الثوابت . وأما الثانية : فلأن استواء حركات الثوابت فى مقادير حركاتها لا يوجب كونها بأسرها مركوزة فى كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة فى كرات متباينة وإن كانت مشتركة فى مقادير حركاتها وهذا كما يقولون فى مثلثات أكثر الكواكب فلانها فى حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذلك هنا . وأقول ان هذا الاحتمال الذى ذكره هذ القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرمًا واحدًا بل أجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لا تفى بأدراكها أعمارنا وأرصادنا واما متساوية على الإطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ، ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة فان من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه . الأول : أن الراصدين لليل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فان بطليموس وجد « حيا » ثم وجد فى زمان المأمون « كح له » ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن يفصل عنه أخرى

تارة إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال ، كما هو الآن . الثانى : أن أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا فى مقدار سير الشمس على ما هو مشروح فى كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن ابرخيس أنه كان شاكيا فى أن هذا العودة تكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول فى بعض أقاويله : انها مختلفة ، وفى بعضها : أنها متساوية ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركا فانه زعم أن الاختلاف الذى يلاحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله . الثانى : قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام : ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه ، وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأى وذكرا بارياء الإسكندرانى أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من « كـ ب » درجة من الحوت إلى أول الحمل . واعلم أن هذا الخطب مما ينهك على أنه لاسيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الاشياء وأنه لا يحيط بها الا علم ظاهرها وغالقا فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية ، فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزائد ؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد

(المسئلة السادسة) قوله تعالى (وهو بكل شىء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لا يمكن أن يكون خالقا للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والقرائب إلا إذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكتلياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لا يعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وأن يكون عالما بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى فى هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما ، ثبت بهذا أن قول المتكلمين فى هذا المذهب وفى هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لانه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشىء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وأن يكون عالما به ويتفاهيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وأن يكون بارادة والا فله حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم ثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لابد وأن يكون عالما به على سبيل التفصيل ، فلو كان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالما بها وبفناصيلها في العدد والكمية والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علينا أنه غير موجد لأفعال نفسه وثالثا : قالت المعتزلة : اذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله (وفوق كل ذي علم عليم) ظهر أنه تعالى عالم بذاته . والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى أعلم ما لا تعلمون ﴾ اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلقه آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى إياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بنى آدم فيكون هذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التى أوردتها فى هذا الموضع ثم فيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ فى اذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة الا أن العرب يمتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثانى : وهو الحق أنه ليس فى القرآن مالا معنى له وهو نصب باضمار اذ كر ، والمعنى اذ كر لم اذ قال ربك للملائكة فأضمر هذا الامرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثانى : أن الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع كقوله (واذ كر أها عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف) وقال (واذ كر عبدنا داود ، واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا اليهم اثنتين) والقرآن كله كالكمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح . قال صاحب الكشف : ويجوز أن ينتصب «اذ» بقالوا

﴿المسئلة الثانية﴾ الملك أصله من الرسالة ، يقال ألكنى إليه أى أرسلنى اليه والمالكة والالوكة الرسالة وأصله المهر من «ملاكة» حذفت الهزمة وألقيت حركتها على ما قبلها

طلباً للخفة لكثرة استعمالها . قال صاحب الكشف : الملائكة جمع ملائكة على الأصل كالشمائل في جمع شمال والحق التاء لتأنيث الجمع

(المسئلة الثالثة) من الناس من قال : الكلام في الملائكة ينبغي أن يكون مقدماً على الكلام في الأنبياء لموجبه . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الإيمان بالملائكة على ذكر الإيمان بالرسول في قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام وابدؤا بما بدأ الله به ، الثاني : أن الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشرعة فكان مقدماً على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لأنه لا طريق لنا إلى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام في النبوات أصلاً للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات ، والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعده في عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا إليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء في أن شرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الإنسان فيه إلا أن الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لا بد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم إن تلك الذوات إما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فهنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيها : قول طوائف من عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هي الحقيقة في هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعدين منها ملائكة الرحمة والمنحسرين منها ملائكة العذاب . وثالثها : قول معظم المجوس والثنوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما في الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا القمل والتدبير ، لجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، ويتنفع ولا يمتنع ، ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم إن جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء، وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية . القول الثاني : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فلهذا قولان . أحدهما : قول طوائف من النصاري وهو أن

للملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعمت الصفاء والخيرية وذلك لأن هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة ، وإن كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة البتة ، وإنما بالمهامية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية ، وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها ، وإنما للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الأضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين ، منها ما هي بالنسبة الى أجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى أبداننا ، ومنها ما هي لاعلى شيء من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبة ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة ، فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ، ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خيرة فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سيل الى اثباتها الا بالسمع ، أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل أمجاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشرها - أحدها : أن المراد من الملك الحى الناطق الذى لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضى وجود أقسام ثلاثة فان الحى اما أن يكون ناطقا وميتاما وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرها الناطق الذى ليس بميت ، فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد أخس المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضى ايجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى . وثانيها : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلى وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضعافها ومقابلاتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماتى ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذى هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثها : أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضروب أثبتوها من جهة أخرى وهي ما يشاهد من عجائب آثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة ، وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ، وبما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إقناعية بالنسبة الى من

سميها ولم يمارسها ، وقطعية بالنسبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل القليلة فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام في إثبات الملائكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم

(المسئلة الرابعة) في شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أظلت السماء وحق لها أن تظط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وروى أن بنى آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائكة الأرض الموكلين بها ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية ، وعلى هذا الترتيب إلى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السراشق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فأنها كلها تكون شيئا يسيرا وقدر صغيرا ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم لهم زجل بالترديد والتعديس ، ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعلم عددهم إلا الله ، ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم أشباع إسرائيل عليه السلام ، والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام ، وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشغولون بعبادته سبحانه وتعالى ، وطاب الألسن بذكره وتعظيمه ، يتسابقون في ذلك مذخلهم ، لا يستكبرون عن عبادته آناه الليل والنهار ولا يسأمون ، لا يمضى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت في بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم إلى أين يذهبون ، فقال جبريل عليه السلام : لا أدري إلا أني أراهم مذ خلقت ولا أرى واحدا منهم قد رأته قبل ذلك ثم سألوها واحدا منهم وقيل له مذكم خلقت ؟ فقال لا أدري غير أن الله تعالى يخلق كوكبا في كل أربعة آلاف سنة خلق مثل ذلك الكوكب منذ خلق أربعة آلاف مرة ، فسبحانه من الله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله تعالى ذكر في القرآن أصنافهم وأوصافهم . أما الاصناف : فاحدها : حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) . وثانيها : الخافون حول العرش على ما قال سبحانه

(وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وثالثها : أكابر الملائكة فهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فإن الله عدو للكافرين) ثم انه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمر : الأول : أنه صاحب الوحي الى الانبياء قال تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك) الثاني : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن (قل من كان عدوا لجبريل ولأن جبريل صاحب الوحي والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذي هو الغذاء الروحاني أشرف من الغذاء الجسماني فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل . الثالث : أنه تعالى جعله ثاني نفسه (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصر أولياء الله ويقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين . السادس : أنه تعالى مدحه بصفات ستة في قوله (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جميع الانبياء ، لجميع الانبياء ، وكرمه على ربه أنه جعله واسطة بينه وبين أشرف عباد الله وهم الانبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلها ، ومكانته عند الله أنه جعله ثاني نفسه في قوله تعالى (فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعاً أنه امام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أميناً فهو قوله (نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين) ومن جملة أكابر الملائكة إسماعيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالآخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم) . وأما إسماعيل عليه السلام فقد دلت الآخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخامسها ملائكة النار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) ورئيسهم مالك ، وهو قوله تعالى (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) وأسماء جللتهم الزبانية قال تعالى (فليدع ناديه سندع الزبانية) . وسادسها : الموكلون

بنى آدم لقوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة) . وسابغها : كنية الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون) . وثامنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصافات صفا) وبقوله (والذاريات ذروا) إلى قوله (فالمقسمات أمرا) وبقوله (والنازعات غرقا) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فإذا أصاب أحدهم حرجة بأرض فلاة فليناد : أعينوا عباد الله يرحمكم الله . وأما أوصاف الملائكة فن وجود . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلا) أما قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا) فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من ، للتبيين لا للتبعض . وثانيها : قربهم من الله تعالى ، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرهون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) . وثالثها : وصف طاعتهم وذلك من وجوه . الأول : قوله تعالى حكاية عنهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال في موضع آخر (وانا نحن الصافون) وإنا نحن المسبحون) والله تعالى ما كذبهم في ذلك ثبت بهذا مواظبتهم على العبادة . الثاني : مبادرتهم إلى امتثال أمر الله تمظيلا له وهو قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) الثالث : أنهم لا يفعلون شيئا إلا بوجه وأمره وهو قوله (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورابعها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم إن الكرسي الذي هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسبح كرسيه السموات والأرض) فانظر إلى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثاني : أن علو العرش شيء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تخرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم أنهم لشدة قدرتهم يتلون منه في لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى) فإذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يباغ في القوة إلى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يودون أحياء فأعرف منه عظم هذه القوة . الرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ من قوته إلى أن قلع جبال آل لوط وبلاذهم دفعة واحدة .

وعلماسها : وصف خوفهم ويدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم  
أقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصي قال تعالى ( يخافون  
ربهم من فوقهم ) . وقال ( وهم من خشيته مشفقون ) . الثاني : قوله تعالى ( حتى إذا فرغ  
عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ) روى في التفسير أن الله تعالى  
إذا تكلم بالوحي سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففرعوا فإذا انقضى  
الوحي قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير . الثالث : روى البيهقي  
في شعب الإيمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل إذا نشق  
أفق السماء أقبل جبريل يتضامل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الأرض فإذا ملك قدمته بين  
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخبرك بين أن تكون نبيا  
ملكا وبين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار إلى جبريل بيده أنت تواضع فعرفت  
أنه لي ناصح فقلت عبدا نبيا ففرج ذلك الملك إلى السماء فقلت يا جبريل قد كنت أردت أن  
أسألك عن هذا فأريت من حالك ما شغلني عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسماعيل  
خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا مامنها  
نور يدنونه الا حترقوا وبين يديه اللوح المحفوظ فإذا أذن الله له في شيء من السماء أو من الأرض  
ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فإن كان من عمل أمر به وإن كان من عمل ميكائيل  
أمره به وإن كان من عمل ملك الموت أمره به قلت يا جبريل على أي شيء أنت قال على الرياح  
والجنود قلت على أي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على أي شيء ملك الموت قال على قبض  
الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني إلا خوفا من قيام  
الساعة ، وأعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام في وصف للملائكة أعلى وأجل من  
كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال في بعض خطبه : ثم فتن ما بين السموات العلى  
فلا من أطوارا من ملائكته فمنهم سجود لا يركعون وركوع لا يتصبون وصافون  
لا يتأيلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان  
ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره  
ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جناته ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم  
والسارقة من السماء العليا أعتاقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم  
فأكسمة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار

القدرة لا يتهمون بهم بالتصوير ولا يحجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالامكان ولا يشيرون اليه بالنظائر

(المسئلة الخامسة) اختلفوا في أن المراد من قوله (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا عماريين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجن الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا بعث الله ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجهم من الارض وألحقهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (اني جاعل في الارض خليفة) وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل

(المسئلة السادسة) جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدا والخبر وهما قوله (في الارض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير في الارض خليفة.  
(المسئلة السابعة) الظاهر أن الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دحيت الارض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو في الارض التي قال الله تعالى (اني جاعل في الارض خليفة) والاول أقرب إلى الظاهر

(المسئلة الثامنة) الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناك خلائف في الارض، واذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من؟ ففيه قولان. أحدهما: أنه آدم عليه السلام وقوله (أنجعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو. والثاني: أنه ولد آدم، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في أنه تعالى لم يسمه خليفة وذكروا فيه وجهين الأول: بأنه تعالى لما نفي الجن من الارض وأسكن آدم الارض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه بروى ذلك عن ابن عباس. الثاني: انما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله في الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدى وهذا الرأي متأكد بقوله (انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماه خليفة لانهم يخاف بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكد قوله (وهو الذي جعلكم خلائف الارض) والخليفة اسم يصاح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليفة بالقاف. فان قيل ما الفائدة في أن قال الله تعالى للملائكة (اني جاعل في الارض

خليفة) مع أنه منزّه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم إذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضي إحاطتهم بذلك الجواب فمرّهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثاني : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أنجعل فيها) إلى آخر الآية، ففيه مسائل : —

(المسئلة الأولى) الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك لنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) إلا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فإذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون) فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لأن المنهى عن الشيء مأمور بتركه . فإن قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يأمرون يفيد العموم قلنا لأنه لا شيء من المأمورات إلا ويصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه في أصول الفقه . والثاني : قوله تعالى (بل عبادة كمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح في برائتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحي . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا في البشر بالمصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن . الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه . أحدها : أن قولهم أنجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب . وثالثها : أنهم بعد أن طعنوا في بني آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وأنهم قالوا (وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) وهذا للحرص فكانتهم نقوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام : ثلاث مهلكات وذكر فيها إعجاب المرء بنفسه وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ورابعها : أن قولهم لا علم لنا إلا ما علنتا يشبه الاعتذار فلو لا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعتذار . وخامسها : أن قوله (أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا

كاذبين فيما قالوه أولا . وسادسها : أن قوله ( ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبصرون وما كنتم تكتمون ) يدل على أن الملائكة ما كانوا عالين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات . وسابعها : ان عليهم بأنهم يفسدون ويسفكون الدماء اما أن يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك أو قالوه استنباطا والأول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لا عاذ ذلك الكلام فائدة ثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن ، والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) وقال ( إن الظن لا يغني من الحق شيئا ) بوثاقها : روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس في عارية الجن ( اني جاعل في الأرض خليفة ) فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه ( أتجعل فيها من يفسد فيها ) ثم علموا غضب الله عليهم ( فقالوا سبحانه لا علم لنا ) وروى عن الحسن وقائدة ان الله تعالى لما أخذ في خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم ( وعلم آدم الاسماء كلها ) قال أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في أني لا أخلق خلقا الا أو أنتم أفضل منه فذرع القوم عند ذلك الى التوبة و ( قالوا سبحانه لا علم لنا ) وفي بعض الروايات انهم لما قالوا أتجعل فيها أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم . الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة وأنهما لما نظرا الى ما يصنع أهل الأرض من المعاصي أنكرا ذلك وأكراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لمصيتي قالوا ياربنا لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما الى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بني آدم فكشفا في الأرض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فيبط الى الأرض فجعلت الزهرة في صورة امرأة والملك في صورة رجل ثم أن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في منزلها في مثال صنم فأقبلتا الى منزلها ودعواهما الى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمرا فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواهما الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكما من نفسي حتى تفعلاما قالوا وما هي قالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدوا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من النهار ففرحوا حينئذ أنه انما أصابهما ذلك بسبب تعبير بني آدم . وفي رواية أخرى

أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وانما واقعا بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذي كانا به . يعرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم إن الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح ما فيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة أجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما يبايل منكوسين في بئر إلى يوم القيامة وهما يعلنان الناس السحر . ويدعوان إليه ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة وتعلموا في ذلك بقوله تعالى ( وابتعوا ما تنالوا الشياطين على ملك سليمان ) . الشبهة الثالثة : إن ابليس كان من الملائكة المقربين ثم أنه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى ( وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة ) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لا يكون إلا من يعذب فيها كما قال ( أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) . والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول أما الوجه الأول وهو قولهم أنهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول أنه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه فإن من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ولا الإنكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال أمور . أحدها : إن الإنسان إذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كأنه يتعجب من كمال حكمته وعلبه ويقول اعطاء هذه النعم لمن يفسد ويقتل من الأمور التي لا تهتدى العقول فيها إلى وجه الحكمة فإذا كنت تفعلها وأعلم أنك لا تفعلها إلا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل عليك فالحاصل أن قوله ( أتجعل فيها من يفسد فيها ) كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء . وثانيها : أن إيراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذي لا يفضل السفه البتة ونحن نرى في العرف أن تمكين السفه من السفه فإذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وأنت مع ذلك أن حلهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعهم عن ذلك فهذا يوم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكان الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على منهب أهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان . أحدهما أنهم أضاعوا الفساد وسفك الدماء إلى المخلوقين لا إلى الخالق . والثاني : أنهم قالوا ونحن

نسبح بحمدك وتقديس لك لان التصحيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه . وثالثها : أن الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبية على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله (انى أعلم ما لا تعلمون) يعنى ان الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلى أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى إيجاد ما هذا شأنه لتركه وهذا جواب الحكمة . ورابعها : أن سؤلهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) مسئلة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا إلها اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أتجعلنا بمافضل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكننا فقال تعالى (انى أعلم ما لا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم في الأرض فينبى بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهمؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التى لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل . وسابعها : قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل في الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها ، أى ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

الستم خير من ركب المطايا وأندى المالمين بطون راح

أى أنتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحاً ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك وتقديس لك لما أنانعلم في الجملة أنك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (انى أعلم ما لا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم ما فعلن حيث لم تعلموا ذلك قادما في حكمى فاني أعلم ما لا تعلمون فأنتم علمتم ظاهري وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهري وباطنهم فأعلم من يواطهم أسراراً خفية وحكماً بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى وهو أنهم ذكروا بنى آدم فلا يبقى وهو الغيبة ، فالجواب أن محل الاشكال فى خلق بنى آدم أقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لحل الاشكال لغيره فلماذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لأن ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتركبة النفس فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقاً لقوله (وأما بنعمة ربك لحدث) وأيضاً فيحتمل

أن يكون قولهم ( ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ) ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فإنا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطن في الحكمة والالهية ، بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل . أما الوجه الرابع : وهو أن قولهم لا علم لنا إلا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق الذنب . قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الأولى فان قيل أليس أنه تعالى قال ( لا يسبقونه بالقول ) فهذا السؤال وجب أن يكون بأذن الله تعالى وإذا كانوا مأخوذتين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص . أما الوجه الخامس : وهو أن اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء إما أن يكون حصل عن الوحي أو قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه ففهم من قال أنهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين . الأول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام في الأرض . الثاني : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال أنهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا في وجوبها أحدهما : أنه تعالى لما قال للملائكة ( اني جاعل في الأرض خليفة ) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال : يكون لهدية يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا ، فعند ذلك قالوا : ربنا انجعل فيها من يفسد فيها وسفك الدماء . وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه إذا كان في الأرض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن لله يومئذ خلق إلا الملائكة ولم يكن في الأرض خلق البتة قلنا قال ( اني جاعل في الأرض خليفة ) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلمهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : اذا كان معنى الخليفة من يكون نائباً لله تعالى في الحكم والقضاء ، والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يأمن أن يكون كاذبا فيه وذلك ينافي بالعصبة والطهارة . أما الوجه السادس . وهي

الانخبار التي ذكروها فهي من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها  
 (أما الشبهة الثانية) وهي قصة هاروت وماروت، فالجواب عنها أن القصة التي ذكروها باطلة  
 من وجوه . أحدها : أنهم ذكروا في القصة أن الله تعالى قال لهما لو ابتيئتما بما ابتيئ به  
 بنى آدم لمصبتاني فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى  
 وتجهيل له ، وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلموا أنها كانتا قبل الهبوط الى الأرض  
 معصومين . وثانيها : في القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل  
 كان الأولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمر موبالغ  
 في إبداء أنبيائه . وثالثها : في القصة أنهما يعلنان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما  
 معاقبان على المعصية . ورابعها : أن المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى  
 السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضينا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس  
 الجوار الكنس) فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام  
 في تلميم السحر فسيأتي في تفسير تلك الآية في موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فستكلم في بيان أن ابليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهة الرابعة : وهي قوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم  
 معذبين في النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضا على كونهم معذبين  
 بالنار بمجرد هذه الآية بل انما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا  
 ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لأمرها والله أعلم

(المسئلة الثانية) اختلفوا في أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور أم لا  
 فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر : انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة  
 على الشرور والفساد ، وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء : انهم قادرون على  
 الامرين واحتجوا على ذلك بوجه . أحدها : أن قولهم (أتجعل فيها من يفسد  
 فيها) اما أن تكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل . وثانيها : قوله تعالى  
 (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين بمنوعين  
 وقال أيضا (لا يستكبرون عن عبادته) والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على  
 فعل الاستكبار . وثالثها : أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا مدوحين بفعلها  
 لأن الملجأ الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون مدوحا بفعل ذلك الشيء ، ولقد

استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له أليس أن الثواب والعرض واجبان على الله تعالى ، ومعنى كونه واجبا عليه أنه لو تركه لزم من تركه أما الجهل وأما الحاجة وهما إعلان والمقتضى الى الحال محال ، فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى ، وإذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعرض واجب وتركه محال مع أنه تعالى مدوح على فعل ذلك ، ثبت أن امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب

(المسئلة الثالثة) الواو في ( ونحن) للحال كما تقول أتحمسن الى فلان وأنا أحق بالاحسان ، والتسبيح تعبد الله تعالى من السوء وكذا التقديس ، من سبح في الماء وقدس في الأرض اذا ذهب فيها وأبعد ، واعلم أن التبعية ان أيد به التبعية عن السوء فهو التسبيح وان أريد به التبعية عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعية عن السوء يدخل فيه التبعية عن السوء في الذات والصفات والافعال ، أما في الذات فأن لا يكون محلا للامكان فان منع السوء هو العدم وامكانه ، ونفى الامكان يستلزم نفي الكثرة ، ونفيا يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند ، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي وأما في الصفات فأن يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغريب ، وأما في الافعال فأن لا تكون أفعاله جلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشئ منها ولا ينقص بعدم شئ منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستويا بالاعدام والابجاد على كل الموجودات والمعدومات ، وقال أهل التذكير : التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب . أما الأول فجاء على وجوه «ا» أنا المنزه عن النظير والشريك ، سبحانه هو الله الواحد القهار «ب» أنا المدبر للسموات والأرض سبحانه رب السموات والأرض «ج» أنا المدبر لكل العالمين سبحانه الله رب العالمين «د» أنا المنزه عن قول الظالمين سبحانه بكرب العزة عما يصفون «هـ» أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى «و» أنا السلطان الذي كل شئ سواي فهو تحت قهري ، وتسخيري في سبحانه الذي بيده ملكوت كل شئ . «ز» أنا العالم بكل شئ ، سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب «ح» أنا المنزه عن الساجدة والولد سبحانه أتى يكون له ولد ووطء أنا المنزه عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، عما يقولون ، عما يصفون . أما التعجب فكذلك «ا» أنا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف ، سبحانه الذي سخر لنا هذا وب «أنا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب ، سبحانه اذا قضى أمرا «ج» أنا الذي أعلم لا بتعليم المعلمين ولا بإرشاد المرشدين ، سبحانه لا أعلمنا إلا ما علمتنا و «د»

أنا الذي أزيل معصية سبعين سنة بقوة ساعة ، فسيح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول ان أردت رضوان الله فسيح ، وسبحوه بكرة وأصيلا ، وإن أردت الفرج من البلاء فسيح لا إله إلا أنت سبحانك اني كنت من الظالمين ، وإن أردت رضا الحق فسيح ، ومن الليل فسيح وأطراف النهار لعلك ترضى ، وإن أردت الخلاص من النار فسيح ، سبحانك فقنا عذاب النار أيها العبد واظب على تسيحي فسيحان الله فسيح وسبحوه فان لم تفعل تسيحي فالضرر عائد إليك لأن لي من يسبحني ، ومنهم حملة العرش (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانك أنت ولينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانك) وقال موسى (سبحانك إني كنت من الساجدين) والصحابة يسبحون في قوله (سبحانك فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والنرات (وان من شيء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ما قال (سبح لله ما في السموات) ثم يقول أيها العبد أنا الذي عن تسييح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجتها إلى ثواب هذا التسييح فقد جاز ثواب هذه التسيجات ضائما وذلك لا يليق بي (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا) لكنني أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهدني خدمتي أجعل كل العالم في خدمته . والتسكنة الأخرى اذ كرتي بالعبودية لتتفع به لأنا (سبحان ربك رب العزة) فانك اذا ذكرتني بالتسييح طهرتك عن المعاصي (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضني (وأقرضوا الله قرضا حسنا) وإن كنت أنا الذي حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له) كن معينا لي وإن كنت غنيا عن اعانتك (وهه جنود السموات والأرض) وأيضا فلا حاجة بي الى العسكر (ولو شاء الله لاتصهر منهم) لكنك اذا نصررتني نصرتك (ان تصبروا الله ينصركم) كن مواظبا على ذكرى (واذكروا الله في أيام معدودات) ولا حاجة بي إلى ذكرك لأن الكل يذكرني (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك اذا ذكرتني ذكرتك (فاذكروني أذكركم) اخدمني (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنني أحتاج الى خدمتك فاني أنا الملك (وقه ملك السموات والأرض ، وقه يسجد من في السموات والأرض) ولكن اصرف الى خدمتي هذه الأيام القليلة لتتال الراحة الكثيرة (قل الله ثم ذم)

(المسئلة الرابعة) قوله (بمحمدك) قال صاحب الكشاف بمحمدك في موضع الحال أي نسبح لك حامدين بك ومتلبسين بمحمدك ، وأما المعنى ففيه وجهان ، الأول : أنا إذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بمحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني : أنا نسبحك بمحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم تمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام : يا رب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى اليه « الآن قد شكرتني حيث عرفت أن كل ذلك مني » واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح فروى أن أباذر دخل بالعداء على رسول الله صلى الله عليه وسلم أوباالعكس ، فقال يا رسول الله بأبي أنت وأمي : أي الكلام أحب الى الله قال ما اصطفاه الله للملائكة (سبحان الله وبحمده) رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلي وأنت جالس لا تصلي فقال له امض الى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من ينكر عليك فر عليه عمر بن الخطاب قال يا فلان إن رسول الله يصلي وأنت جالس ، فقال له مثله فوثب عليه فضربه وقال هذا من عملي ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يا نبي الله مررت ألقا على فلان وأنت تصلي وهو جالس فقلت له : نبي الله يصلي وأنت جالس فقال لي مر الى عملك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا عمر ارجع فإن غضبك عز ورضاك حكم ان الله في السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يا رسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئا فأثابه جبريل فقال يا نبي الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرته مني السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجدوا الى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون : سبحان ذي العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون : سبحان الخي الذي لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني : أن المراد بقوله (نسبح لك) أي نصلي لك والتسبيح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

(المسئلة الخامسة) التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه . أحدها : تطهيرك أي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة . وثانيها : قول مجاهد تطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاه لرضائك . وثالثها : قول ابن مسلم تطهر أنفسنا من ذنوبنا حتى

تكون خالصة لك . ورأيها : نظير قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة في أنوار معرفتك . قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قولهم ( ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ) أضافوا هذه الافعال الى أنفسهم فلو كانت أفعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى . وثانيها : لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول انى مالك أفعل ما أشاء وثالثها : أن قوله ( أعلم ما لا تعلمون ) يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال . ورأيها : اذا كان لا فاحشة ولا قبح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا يصنعه . وخلقه ومشيتته فكيف يصح التنزيه والتقديس . وخامسها : أن قوله ( أعلم ما لا تعلمون ) يدل على منزه العدل لانه لو كان خالفا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا ، فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المنهج . وسادسها : لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى ألوانهم . وأجسامهم ، وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل ، والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعى والعلم والله أعلم

(المسئلة السادسة) ان قيل قوله ( انى أعلم ما لا تعلمون ) كيف يصلح أن يكون جوابا عن السؤال الذى ذكره قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوها . أحدها : أنه للتعجب فيكون قوله ( أعلم ما لا تعلمون ) جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى أعلم مع هذا بأن فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وأتم لا تعلمون . وثانيها : أنه للتم فيكون الجواب لا تقتنموا بسبب وجود المفسدين فانى أعلم أيضا فيهم جمعا من المتقين ، ومن لو أقسم على الله لأبره . وثالثها : أنه طلب الحكمة فجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل ، بل ربما كانت ذلك التفصيل مفسدة لكم . ورأيها : أنه التماس لأن يتركهم فى الأرض وجوابه انى أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا فى السهالة فى الأرض ، وفيه وجه خامس : وهو أنهم لما قالوا ( نسبح بحمدك ونقدس لك ) قال تعالى ( انى أعلم ما لا تعلمون ) وهو أن معكم إبليس وأن فى قلبه حسدا وكبرا . ونفاقا . ووجه سادس : وهو انى أعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المدائح فقد استعظمت أنفسكم فكانكم أتم بهذا الكلام فى تسبيح أنفسكم لا فى تسييحى ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) ويقوله ( والذى أطعم أن

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

يفقر لى خطيئتي) وبقوله (وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين)

قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة في خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم في الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) أراد تعالى أن يزيدم بيانا وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالى بهذا الجواب التفصيلي ، وهنا مسائل : —

(المسئلة الاولى) قال الأشعري والجبائي والكبي : اللغات كلها توقيفية ، بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني ، وبأن تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤال وجوابا ذكرناه في أصول الفقه ، وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقديم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبقا بالاصطلاح بأمر . أحدها : أنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لتغير العاقل ، لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لتلك المعنى لصارت حصة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز أن يحصل لتغير العاقل لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لتغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثالثها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك بموجب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الاسماء كلها) يقتضى إضافة التعليم الى الاسماء ، وذلك يقتضى في تلك الاسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة

بعلم الأسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقات في تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات هو العلم يحصل العلم بصدقه ، وذلك يقتضي أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم . والجواب عن الاول : لم لا يجوز أن يقال يخلق العلم الضروري بأن واضعا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل ، سلنا أنه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل ، فلم لا يجوز أن يقال : انه تعالى خلقه في غير العاقل والتحويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد . وعن الثاني : لم لا يجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث : لاشك أن ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكنى ذلك في اضافة التعليم الى الأسماء ، وعن الرابع . ماسألت يابانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

(المسئلة الثانية) من الناس من قال قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) أى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه امان السمة أو من السمو ، فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ، فصح أن يكون المراد من الأسماء الصفات ، وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرفوع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول ، فكان الدليل أسمى في الحقيقة ، ثبت أنه لا امتناع في اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة ، بقي أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، لوجوه : أحدها : أن الفضيلة في معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة في معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لظاهر الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك . وثانيها : أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله في الجملة ، فان من كان عالما باللغة و الفصاحة ، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدى : أتت بكلام مثل كلامي في الفصاحة . أما العربي فلا يحسن منه أن يقول للزنجي في معرض التحدى : تكلم بلغتي ، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة ، بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فان حصل التعليم ، حصل العلم به وإلا فلا . أما العلم بحقائق الأشياء ، فالعقل متمكن من تحصيله فصيح وتوسع التحدى فيه . القول الثاني : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ما خلق الله من أجناس المخلوقات

من جميع اللغات المختلفة التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات ، فلما مات آدم وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان ، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب في تغير الألسنة في ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعاني : قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء) لا بد فيه من إضمار ، فيجمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء المسميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء ، قالوا لكن الأول أولى لقوله تعالى (أنتبوني بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنتبوني هؤلاء وأبأهم بهم ، فان قيل : فلما علم الله تعالى أنواع جميع المسميات ، وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا ، فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكمل ، لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلبوا

(المسئلة الثالثة) من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنتبوني بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف مالا يطلق وهو ضعيف ؛ لأنه تعالى إنما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

(المسئلة الرابعة) قالت المعتزلة : إن ما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام في ذلك الوقت ، والأقرب أنه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد أيضا أن يكون مبعوثا الى من توجه التحدى اليهم من الملائكة لأن جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، وإذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لا نسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة ، وأيضا فاما أن يقال : الملائكة علموا كون تلك الاسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فيثبت حصول المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وان لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الألفاظ اسما لكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الاول : ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه

اللغات ، وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف اصابعه في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزا . الثاني : لا يمتنع أن يقال انه تعالى عرفهم قبل أن يسموا من آدم عليه السلام تلك الاسماء ما استدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا ، سلبنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحيث يصير الكلام في هذه المستقرة على الكلام فهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نيا في ذلك الوقت بوجود أحدهما : أنه لو كان نيا في ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة ، وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نيا في ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ما سياتي شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق العرذ والتعذير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة . وثانيها : لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا الى أحد أولا يكون فان كان مبعوثا الى أحد فلما أن يكون مبعوثا الى الملائكة أو الانس أو الجن . والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا إلى الاشرف لأن الرسول متبوع والامة تبع ، وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وأيضا فالمرء الى قبول القول عن هو من جنسه أمكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى البشر لأنه ما كان هناك أحد من البشر الا حواء ، وأن حواء إنما عرفت التكليف لباواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافهما بهذا التكليف وما جعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى الجن لأنه ما كان في السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا الى أحد لأن المقصود من جعله رسولا التبليغ حيث لا مبالغ لم يكن في جعله رسولا فائدة ، وهذا الوجه ليس في غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتبه ربه) فهذه الآية دلت على أنه تعالى إنما اجتبه بعد الزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبي ، واذا لم يكن ذلك الوقت مجتبي وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى

له الا التخصيص بأنواع التشريعات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

(المسئلة الخامسة) ذكروا في قوله (ان كنتم صادقين) وجوها . أحدها : معناه أعلوني أسماء هؤلاء ان علمتم أنكم تكونون صادقين في ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبروني ولا تقموا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نهبهم عليه من القصور والجزء ؛ لأنهم في أنفسهم العلم بأنهم ان أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علوا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وأنتم تصلحون وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : ان كنتم صادقين في قولكم اني لم أخلق خلقا الا كنتم أعلم منه فأخبروني بأسماء هؤلاء

(المسئلة السادسة) هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام الا بأن أظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء أشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء . لا بالعلم . واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول . أما الكتاب فوجوه . الأول : ان الله تعالى سمي العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمي العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه . أحدها : مواعظ القرآن قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعني مواعظ القرآن وفي النساء (وأنزل عليك الكتاب والحكمة) يعني المواعظ ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى (وآتيناه الحكم صيا) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعني الفهم والعلم وفي الانعام (وأولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) . وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعني النبوة وفي ص (وآتيناه الحكمة) يعني النبوة وفي البقرة (وآناه الله الملك والحكمة) . ورابعها : القرآن في النحل (ادع الى سبيل ربك بالحكمة) وفي البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم الا القليل قال (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) وسمى الدنيا بأسرها قليلا (قل متاع الدنيا قليل) فاسماء قليلا لا يمكننا أن ندرك كيتها فإذنك بما سماه كثيرا ، ثم البرهان العقلي على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهية القدر فتتلقى العدد متاهي المدة ، والعلم لانهاية قدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه ،

وذلك بنيهك على فضيلة العلم . الثاني : قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع نفر في كتابه فرق بين الخييث والطيب فقال (قل لا يستوى الخييث والطيب) يعنى الخلال والحرام، وفرق بين الاعمى والبصير فقال (قل هل يستوى الاعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوى الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل . الثالث : قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء في أصح الأقوال لأن الملوكة يجب عليهم طاعة العلماء ولا يتعكس ثم انظر إلى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم في موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الأولى في آيتين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) وقال (قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع (رفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وأعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولها : للمؤمنين من أهل بدر قال (انما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين على القاعدين) . والثالثة : للصالحين قال (ومن يأت به مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى) . الرابعة : للعلماء قال (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات، فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس . الخامس : قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) فان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب . أحدها : الايمان (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) وثانيها : التوحيد والشهادة (شهد الله) الى قوله (وأولو العلم) وثالثها : البكاء (ويخرون للأذن يبكون) . ورابعها : الخضوع (ان الذين أوتوا العلم من قبله) الآية . وخامسها : الخشية (انما يخشى الله من عباده العلماء) أما الاخبار فوجوه . أحدها : روى ثابت عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب أن ينظر إلى عتقاء الله من النار فلينظر إلى المتعلمين فوالذى قضى بيده ما من متعلم يختلف إلى باب علم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشى على الأرض والأرض تستغفر له ويمشى ويصيح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار» وثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام

« من طلب العلم تغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم الله فهو كالصائم نهاره وكالصائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون له أبز قبيس ذهباً فينفقه في سبيل الله ». وثالثها : عن الحسن مرفوعاً « من جاهد الموت وهو يطلب العلم ليحيى به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة ». ورابعها : أبو موسى الاشعري مرفوعاً « يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول : يا معشر العلماء اني لم أضع نوري فيكم الا لعلني بكم ولم أضع على فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم ». وخامسها : قال عليه السلام « معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيثان البحور ». وسادسها : أبو هريرة مرفوعاً « من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الانبياء ». وسابعها : ابن عمر مرفوعاً « فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاماً ، وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيصيرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها ». وثامنها : الحسن مرفوعاً قال عليه السلام « رحمة الله على خلفائي فقبل من خلفائك يارسل الله قال الذين يسمون ستنى ويعلمونها عباد الله ». وتاسعها : قال عليه السلام « من خرج يطلب باباً من العلم ليرد به باطلا الى حق أو ضلالاً الى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاماً ». وعاشرها : قال عليه السلام « لعل حين بعثه الى النبي « لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك مما تطلع عليه الشمس أو تغرب » الحادي عشر : ابن مسعود مرفوعاً « من طلب العلم يحدث به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه أجر سبعين نية ». الثاني عشر : عامر الجهمي مرفوعاً « يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لا يفضل أحدهما على الآخر » وفي رواية فیرجع مداد العلماء . الثالث عشر : أبو واقد الليثي : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه إذ أقبل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة في الحلقة فجلس إليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فاته رجوع وفرغ فرغ عليه السلام من كلامه قال : ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الاول فأوى الى الله فأواه الله ، وأما الثاني فاستحيى من الله فاستحيى الله منه ، وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه « رواه مسلم ، وأما الآثار فمن وجوه «اء العالم أرفأ بالتبذير من الأب والام لان الآباء والامهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتهما والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشذائدها «ب» قيل لابن مسعود بهم وجدت هذا العلم قال بلسان « مؤول ، وقلب عقول «ج» قال بعضهم سل مسألة الحق واحفظ حفظ الأكراس «د» مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جالاً

وإن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا وهو قال علي بن أبي طالب : لا خير في الصمت عن العلم كما لا خير في الكلام عن الجاهل وهو قال بعض المحققين : العلماء ثلاثة ، عالم بالله غير عالم بأمر الله وعالم بأمر الله غير عالم بالله ، وعالم بالله وبأمر الله . أما الأول : فهو عبد قد استولت المعرفة الإلهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الأحكام إلا ما لا بد منه . الثاني : هو الذي يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذي عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله وبأحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له ، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة ، فإذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كأنه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشغلا بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصدّيقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام : سائل العلماء وسائل العلماء وعالط الحكمة وجالس الكبراء ، فالمراد من قوله عليه السلام : سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمساءلتهم عند الحاجة إلى الاستفتاء منهم ، وأما الحكمة فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله وبأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن في تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة ، ثم قال شقيق البلخي : لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات ، أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذا كرا باللسان دون القلب ، وأن يكون غائفا من الخلق دون الرب ، وأن يستحي من الناس في الظاهر ولا يستحي من الله في السر ، وأما العالم بالله فانه يكون ذا كرا غائفا مستحيّا ، أما الذي ذكره فذكر القلب لا ذكر اللسان ، وأما الخوف فيخوف الرياء لا خوف المعصية ، وأما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر وأما العالم بالله وبأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكونه معلما للقسمين الأولين ، وكونه بحيث يحتاج الفرضان الأولان إليه وهو يستغنى عنهما ، ثم قال : مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيئ لغيره . وزعم قال قحط الموصلي : أليس المريض إذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت ؟ فكذلك القلب إذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت . ح قال شقيق البلخي : الناس يقومون من مجلسي على ثلاثة أصناف كافر محض ، ومناقض محض ، ومؤمن محض ، وذلك لأن أفسر القرآن فأقول عن الله وعن

الرسول فن لا يصدقني فهو كافر محض ، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ، ومن ندم على ما صنع وعزم على أن لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يفضيها الله تعالى ، وثلاثة من الضحك : النوم بعد صلاة الفجر ، وقبل صلاة العتمة ، والنوم في الصلاة والنوم عند مجلس الذكر ، والضحك خلف الجنائز ، والضحك في المقابر ، والضحك في مجلس الذكر « ط » قال بعضهم في قوله تعالى ( فاحتمل السيل زبدا رابيا ) السيل ههنا العلم شبه الله تعالى بالماء الخمس خصال . أحدها : كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء . والثاني : كما أن اصلاح الأرض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم ، الثالث : كما أن الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذلك الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم . والرابع : كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد . الخامس : كما أن المطر نافع وضار ، كذلك العلم نافع وضار : نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به « د » كم من ذكر بالله ناس لله ، وكم من يخوف بالله جرى على الله ، وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله ، وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله مفلسخ عن آيات الله « يا » الدنيا يستأز زينت بخمسة أشياء : علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين ، فجاء ابليس بخمسة أعلام فأقامها بحجب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه في جنب العلم ، وجاء بالجور فركزه بحجب العدل ، وجاء بالرياء فركزه بحجب العبادة وجاء بالخيانة فركها بحجب الامانة وجاء بالفش فركزه بحجب النصيحة « ب » فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة أشياء . أولها : لم يأمر أحدا بشئ حتى عمله ، والثاني لم ينه أحدا عن شيء حتى انتهى عنه . والثالث : كل من طلب منه شيئا عما رزقه الله تعالى لم يخل به من العلم والمال والرابع : كان يستغنى بعلمه عن الناس ، والخامس : كانت سريره وعلايته سواء . « ج » إذا أردت أن تعلم أن عليك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال : حب الفقر لقلة المؤنة ، وحب الطاعة طلبا للتوابع ، وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ ، وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب ، وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب « د » اطلب خمسة في خمسة . الأول : اطلب العز في التواضع لا في المال والعشيرة . والثاني : اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة . والثالث : اطلب الآمن في الجنة لا في الدنيا . والرابع : اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة . والخامس : اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية « هـ » قال ابن المبارك ما جاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة ، أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فمهاد أهل الأرض وأما الغزاة فجنود الله في الأرض ، وأما التجار فأمتاء الله في

أرضه وأما الولاية فهم الرعاة فإذا كان العالم للدين واضعاً وللدنيا رافضاً فمن يقتدى بالجاهل ، وإذا كان الزاهد في الدنيا رافضاً فمن يقتدى بالتائب ، وإذا كان الغازي طامعاً مرئياً فكيف يظفر بالعدو ، وإذا كان التاجر خائفاً فكيف تحصل الأمانة ، وإذا كان الراعي ذنباً فكيف تحصل الرعاية « يو » قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : العلم أفضل من المال بسبعة أوجه . أولها : العلم ميراث الأنبياء والمال ميراث الفراعنة . والثاني : العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص . والثالث : يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع : إذا مات الرجل بقي ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للذم والكفر والعلم لا يحصل إلا للذم . والسادس : جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم في أمر دينهم ولا يحتاجون إلى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه « يز » قال الفقيه أبو الليث : إن من مجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيئاً فله سبع كرامات . أولها ينال فضل المتعلمين والثاني : مادام جالساً عنده كان محبوباً عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلباً للعلم نزلت الرحمة عليه ، والرابع : إذا جلس في حلقة العلم فإذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب . والخامس : مادام يكون في الاستماع ، تكتب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاع قلبه لحرمته عن إدراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي » . والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعالم وإذا لهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم ، فهذا أمر عليه السلام بمجالسة الصالحين « يح » قيل من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره . فذاك في الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون في علمه بمنزلة السلطان فإن رد عليه شيء من حقه غضب ، فذاك في الدرك الثاني من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وقرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء أهلاً ، فذاك في الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجباً بنفسه أن وعظ وعنف وإن وعظ أنف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبتلين فيمزجه بالدين فهو في الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار « يط » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ، ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن

جلس مع النساء زاده الله المجهول والشهوة ، ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرامة على الذنوب وتسويف التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع «ك» ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء «ا» علم آدم الاسماء (وعلم آدم الاسماء كلها) «ب» علم الخضر الفراسة : (وعلمناه من لدنا علما) «ج» وعلم يوسف علم التعبير : (رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث) «د» علم داود صنعة الدرع (وعلمناه صنعة لبوس لكم) «هـ» علم سليمان منطق الطير : (يا ايها الناس علنا منطق الطير) «و» وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل : (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) «ز» وعلم محمد صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد (وعلمك ما لم تكن تعلم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، الرحمن علم القرآن) فعلم آدم كان سبيله في حصول السجود التحية ، وعلم الخضر كان سبيل الان وجد تليذا مثل موسى ويوشع عليهم السلام ، وعلم يوسف كان سبيل لوجدان الاهل والمملكة ، وعلم داود كان سبيل لوجدان الرياسة والدرجة ، وعلم سليمان كان سبيل لوجدان بلقيس والغاية ، وعلم عيسى كان سبيل زوال التهمة عن أمه ، وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سبيل لوجود الشفاعة ، ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة ؟ بل يجد تحية الرب : (سلام قولنا من رب رحيم) والخضر وجد بعلم الفراسة محبة موسى ، فإمامه الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا تجدون محبة محمد ( فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ) (يوسف : ١٠١) أول الرؤيا بحمان حبس الدنيا ، فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات (ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم) . وأيضا فان يوسف عليه السلام ذكره الله على نفسه حيث قال : (وعلمتني من تأويل الاحاديث) . فأنت يا عالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسما لنفسه ووارثا لبيده وداعيا لحلقه وواعظا لعباده وسراجا لاهل بلاده وقائدا للحلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه ، كما جاء في الحديث : العلماء سادة والفقهاء قادة وبجاستهم زيادة «كا» المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه . أحدها : أن يقول ان الله أمرني بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها الا بالعلم . الثانية : أن يقول نهاني عن المعاصي وأنا لا أقدر على اجتنائها الا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب على شكر نعمه ولا أقدر عليه الا بالعلم . والرابعة : أمرني بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن

أنصفهم الا بالعلم . والخامسة : أن الله أمرني بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه الا بالعلم  
والسادسة : إن الله أمرني بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها الا بالعلم « كب » طريق الجنة في  
أيدى أربعة : العالم والزاهد والمعبود والمجاهد ، فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الامن والمأبد  
اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء  
والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة « كج » اطلب أربعة من أربعة من الموضوع  
السلامة ، ومن صاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة ، ومن العلم المنفعة ، فاذا لم تجد من  
الموضع السلامة فالسجن خير منه ، وإذا لم تجد من صاحب الكرامة فالكلب خير منه ، وإذا  
لم تجد من مالك الفراغة فالدر خير منه ، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالوت خير منه « كد »  
لا تتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا  
تم المروءة إلا بالتواضع ، ولا يتم العلم إلا بالعمل ، فالدين بلا تقوى على الخطر ، والقول بل  
فعل كالهدر ، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر ، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر « كه »  
قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصاري : قوام الدنيا بأربعة بعالم يعمل  
بعلمه ، وجاهل لا يستنكف من تعلمه ، وغنى لا يخل بماله ، وفقير لا يبيع آخرته بدينه ، فاذا  
لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه ، وإذا بخل الغنى بمروءته باع الفقير آخرته بدينه  
فالويل لهم واليبور سبعين مرة « كو » قال الخليل : الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى  
فهو عالم فاتبعوه ، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه ، ورجل لا يدرى  
ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فأرشده ، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان  
فاجتنبوه « كز » أربعة لا ينبغي للشریف أن يأنف منها وإن كان أميرا : قيامه من مجلسه لآيئه ،  
وخدمته لضيافته ، وخدمته للعالم الذي يتعلم منه ، والسؤال عما لا يعلم عن هو أعلم منه « كح »  
اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات ، واذا صار العالم آكلا للشبهات  
صار العوام آكلا للحرام ، واذا صار العالم آكلا للحرام صار العوام كافرا يعني اذا استحلوا  
أما الوجوه العقلية فأمر . أحدها : أن الآءور على أربعة أقسام ، قسم يرزاه العقل ولا ترزاه  
الشهوة ، وقسم ترزاه الشهوة ولا يرزاه العقل ، وقسم يرزاه العقل والشهوة معا ، وقسم  
لا يرزاه العقل ولا ترزاه الشهوة ، أما الاول فهو الامراض والمكاره في الدنيا ، وأما  
الثاني فهو المعاصي أجمع ، وأما الثالث فهو العلم ، وأما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل  
منزلة الجنة من النار ، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فيكذلك لا يرضيان بالجهل ،

وكما أنهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ، ومن اشتغل بالعلم فقد غاض في جنة حاضرة ، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام في الجنة فأدخل الجنة ، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فأدخل النار ، والذي يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الألم في البعد عن المحبوب ، والجراحة إنما تؤلم لأنها تبعد جزءاً من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة إزالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت إزالة المحبوب وببده فلا جرم كان ذلك مؤلماً والاحراق بالنار إنما كان أشد إيلاماً من الجرح لأن الجرح لا يفيد الاتبعاد جزء معين عن جزء معين ، أما النار فأناتها تنفوس في جميع الأجزاء فاقترضت تبعيد جميع الأجزاء بعضها عن بعض ، فلما كانت التفريقات في الاحراق أشد كان الألم هناك أصعب ، أما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الأكل عبارة عن ادراك تلك الطعم الموافقة للبدن ، وكذلك لذة النظر إنما تحصل لأن القوة الباصرة مشتاقة إلى ادراك المراتب فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والألم عبارة عن ادراك المكروه وإذا عرفت هذا فنقول : كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرک أشرف وأكمل والمدرک أنقى وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك أن عمل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الادراك العقلي أغوص وأشرف على ماسيجه . يأنه في تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه ، وأي معلوم أشرف من ذلك فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ، وما يدل على ما قلناه أنه إذا مثل الواحد مناعن مسئلة عليية فإن عليها وقدّر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به ، وإن جهلها نكس رأسه حياء من ذلك ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء . واعلم أن ههنا وجوهاً آخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول : أن أول منازل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم) فقليل فيه أنه لإبد من رعاية التمسك بين الآيات فأي منسبة بين قوله

(خلق الانسان من علق) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) فأجيب عنه بأن وجبة المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقه ، مع أنها أحب الأشياء وأخبر حاله وهى صيرورته عالما وهو أجل المراتب كانه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف ، وهذا إنما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشئ فى هذا المقام أول . الثانى : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى إنما استحق الوصف بالأكرمية لأنه أعطى العلم قلولا أن العلم أشرف من غيره والإله كانت افادته أشرف من افادة غيره . الثالث : قوله سبحانه (إنما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم . أحدها : دلالتها على أنهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ، وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فيبان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) ويبان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى (جزاءم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار) إلى قوله تعالى (ذلك لمن خشى ربه) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ويدل عليه أيضا قوله تعالى «وعزى وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمتين فاذا أمتنى فى الدنيا أخففته يوم القيامة وإذا خافنى فى الدنيا أمتته يوم القيامة» . واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتى هذه الدلالة بالعقل ، أما يبان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالما بالشئ استحال أن يكون خائفا منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكتفى فى الخوف ، بل لا بد له من العلم بأمور ثلاثة . منها : العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعله بأنهم لا يقدرون على دفعه . ومنها : العلم بكونه عالما ، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرته فلا يخافه . ومنها : العلم بكونه حكيما ، فإن المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف ، أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته ، صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه ، ثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، قادرا على

كل المقدورات ، غير راض بالمنكرات والمحرمات ، ثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ، وإنما قلنا : أن الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا نسخ للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، وفعل ذلك الشيء يكون مشتملا على منفعة وهضرة ، فصریح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فإذا علم بنور الايمان أن اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، وإذا صار تاركا للمحذور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، وذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله تعالى لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهي قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية ، وكونها لأهل الخشية يتأني كونها لغيرهم ، فدل مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء . واعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فمعد عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تفهيك على أن العلم الذي هو سبب القرب من الله تعالى هو الذي يورث الخشية ، وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلعت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرئ : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثاني ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لو جازت الخشية عليه ، لما خشى إلا العلماء ، لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات إليه ففي هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدني علما) وفيه أدل دليل على تفاسة السلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منته خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو أكتفى أحد من العلم لا كتنى نبي الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتيتك على أن تعلني مما علمت رشدا) . الخامس : كان سليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى أنه (قال رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي) ثم أنه لم يفتخر بالملك وافتخر بالعلم حيث قال (يا أيها الناس علما منطلق الطير وأوتينا من كل شيء) فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فإذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلا أن يحسن بالمؤمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شيء) وأيضا فاته تعالى لما ذكر كمال حالم قدم العلم أولا وقال (وداود وسليمان) إذ

بحسبكم في الحرف) الى قوله (وكلا آتينا حكما وعليما) ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس : قال بعضهم المدهد مع أنه في نهاية الضعف ومع أنه كان في موقف المعاناة قال السليمان أحطت بما لم تحط به فلاولاً أن العلم أشرف الأشياء والا فمن أين الهدد أن يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط اذا تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك إلا ببركة العلم . السابع : قال عليه الصلاة والسلام «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة» وفي التفضيل وجهان . أحدهما : أن التفكر يوصلك الى الله تعالى والعبادة توصلك الى ثواب الله تعالى والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله . والثاني : أن التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذي يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري) جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعليك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما) فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هي العلم وقال أيضا (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : أن سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أم التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام «عظم الحكمة فاني لأجعل الحكمة في قلب عبدا لو أردت أن أغفر له فتعلمنا ثم اعمل بها ثم ابذلها كما تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة» وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى «يا داود قل لأجبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجحدوا فيهم تقيا لحادثوا الملباء فان لم تجحدوا عالما لحادثوا العقلاء فان التقي والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن في أحد من خلقي وأنا أريد اهلا كهم» وأقول انما قدم الله تعالى التقي على العلم لأن التقي لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الحشوية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالأميرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبنر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر وأما الانجيل قال الله تعالى في السورة السابعة عشرة منه «ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل» والعلم شفيح لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يبخسه، إن الله تعالى يقول يوم

القيامة : « يا معاشر العلماء ما ظنكم بربكم ؟ يقولون : ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا ، فيقول : فاني قد فعلت ، إني قد استودعتمكم حكمتي لا لشر أردته بكم ، بل لخير أردته بكم ، فادخلوا في صالح عبادي إلى جنتي برحمتي » وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الإنجيل : أن الله تعالى قال لعيسى ابن مريم عليها السلام : « يا عيسى عظم العلماء واعرف فضلهم لأن فضلهم على جميع خلقي إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب ، وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضلي على كل شيء » . أما الأخبار : « أ » عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء « إني لم أضع على فيكم وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم » . « ب » قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : « من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله علم يكن في الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ، ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل » . « ج » ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت متابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ، ثم ينادى نادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد علما يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر ، فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . « د » عن عيسى ابن مريم عليها السلام : أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كانوا من الفقه أنبياء ، يرضون من الله باليسير من الرزق ، ويرضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله . « هـ » قال عليه السلام « من أغبرت قدماه في طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه ، وإن مات في طلبه مات شهيدا ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له في قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبراً عن يمينه ، وأربعين قبراً عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل قطرة تطلق من عينه تطلق بمجر من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ، ومن أهان العلم فقد أهان النبي ، ومن أهان النبي فقد أهان جبريل ، ومن أهان جبريل فقد أهان الله ، ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة » . « و » قال عليه السلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يا رسول الله ، قال الله تعالى : أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من يمدى رجل عالم ينشر عليه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جامد في سبيل الله حتى يقتل » . « ز » عن أبي هريرة مرفوعا « من نفس عن مؤمن كربة

من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر ، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة ، والله تعالى في عون العبد ، مادام العبد في عون أخيه ، ومن سلك طريقا يتفتى به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكروا الله فيمن عنده « رواه مسلم في الصحيح » ح « قال عليه الصلاة والسلام » يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء « قال الراوى : فأعظم مرتبة هى واسطة بين النبوة والشهادة « ط « معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام » تعلموا العلم فإن تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لأهله قربة « لأنه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والأنيس من الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على النراء والضراء والسلاح على الأعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة هداة يمتدى بهم وأئمة في الخير يقتنى بآثارهم ويقتدى بأفعالهم وينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكة في حلقتهم وبأجنتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسماء ونجومها لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الإبدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الأحرار وبالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكير فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام ، به يطاع الله ويعبد به ويمجد ويوحد به وتوصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام « دى « أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام » إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو أولاد صالح يدعو له بالخير « ديا « قال عليه الصلاة والسلام » إذا سألتكم الحوائج فاسألوها الناس قيل يارسول الله من الناس قال أهل القرآن قيل ثم من ؟ قال أهل العلم قيل ثم من ؟ قال الصباح الوجه « قال الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه « يب « قال عليه الصلاة والسلام » من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الأدوية لعلكم تنجون « قال الراوى والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه « يج « في الخبر العالم نبى لم يوح إليه « يد « قال عليه الصلاة والسلام » كن عالما ، أو متعلما ، أو مستمعا ، أو محبا ، ولا تكن الخامس فهلك « قال الراوى : وجه التوفيق بين هذه الرواية وبين الرواية الاخرى وهى قوله عليه الصلاة والسلام

«الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لاخير فيهم» ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لولده : كن سيمًا خلسا أو ذئبا خانسا أو كلبا حارسا وياك وأن تكون انسانا ناقصا و«يه» قال عليه الصلاة والسلام «من اتكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة» «يو» قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة «بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لم يزلن وغى افتقر وعالم تلعب به الجهال» «يز» وقال عليه السلام «حلتا قرآن عرفاه أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والانباء سادة أهل الجنة» «يج» وقال عليه السلام «العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء» قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن مزارى في التورم أن يده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما في الدين . «يط» وقال عليه الصلاة والسلام «ان لله تعالى في كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين ، فتسمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس» . «ك» وقال عليه الصلاة والسلام «قلت يا جبريل أى الاعمال أفضل لامتى ؟ قال العلم ، قلت ثم أى ؟ قال النظر الى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيته بالجنة» «كا» وقال عليه الصلاة والسلام «عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمرضى واليتيم والغزى والحاج والناسح للسبلين والولد المطيع لآبويه والمرأة المطيعة لزوجها» «كب» «سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم ؟ فقال دليل العمل قبل فا العقل» قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ، قال مركب المعاصى ، قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة» . «كج» انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسانا فأوحى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدته إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك ، فاضطرب الرجل ، وقال يا رسول الله دلني على أوفق عمل لى في هذه الساعة ، قال اشغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شئ أفضل من العلم ، لأمره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت . «كد» قال عليه الصلاة والسلام «الناس كلمهم موقى إلا العالمون» والخبر مشهور «كه» عن أنس قال عليه الصلاة والسلام «سبعة العبد يجزى بعد موته بمن علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو أورد مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعو له بالخير أو صدقة تجرى له بعد موته» تقدم عليه الصلاة والسلام التعليم

على جميع الانتفاعات لانه روحاني والروحاني أبقي من الجسمانيات «كو» قال عليه الصلاة والسلام : « لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة إلى الزهد » «كز» أوصى النبي صلى الله عليه وسلم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال يا علي احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرفى ، وأتم الصلاة فانها قرعة عيى ، واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى ، واستعمل العلم فانه ميراثى «كح» أبو كبشة الأنصارى قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بملئه فى ماله ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتانى مثل ما آتوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الأجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ، ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى آتانى مثل ما آوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الوزر سواء (الآثار) «ا» كميل بن زياد قال أخذ على بن أبي طالب رضي الله عنه يبدى فأخرجنى إلى الجبانة فلما أصر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية فخيرها وأعوها فاحفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل نجاه وصحيح رعاى أتباع كل ناعق يميلون مع كل ربح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا إلى ركن وثيق ، يا كميل العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكو بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم زين يران به يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته ، وجمل الاحدوة بعد وفاته والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه «ب» عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فإذا سمع العلم وخف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخاق تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء «ج» عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطى العلم والملك معا «د» سليمان لم ينجح الى الهدى الا لعله لما روى عن نافع بن الأزرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان ان الهدى لطلب الماء قال ابن عباس لأن الارض له كالزاجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يفتى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمى البصر (هـ) قال أبو سعيد الخدرى تقسم الجنة على عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسبعة

وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول  
يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين «و» قال ابن عباس لولده يابن  
عليك بالادب فانه دليل على المروءة وأنس في الوحشة وصاحب في القرية وقرين في الحضر  
وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكال  
للشريف وجلالة للبلد «ز» عن الحسن البصري: صر يرقم العلماء تسبيح وكتابة العلم  
والنظر فيه عبادة واذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء واذا قطار منها  
على الأرض تلالاً نوره واذا قام من قبره نظر اليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله  
أكرمه الله وحشر مع الانبياء عليهم السلام «ح» في كتاب دمنة وكليلة: أحق من لا يستخف  
بحقوقهم ثلاثة : العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعلم أدلك دينه ومن استخف  
بالسلطان أهلك دينه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته «ط» قال سقراط من فضيلة العلم  
انك لا تقدر على أن يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك في سائر الأشياء بل يخدمه بنفسك  
ولا يقدر أحد على سلبه عنك «ي» قيل لبعض الحكماء لا تنتظر فأغض عينيه فقبل لا تسمع  
فسد أذنيه فقيل لا تسكلم فوضع يده على فيه فقيل له لا تعلم فقال لا أقدر عليه «يا» اذا كان  
السارق عالماً لا تقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبت خلا  
وكذا الزاني يقول تزوجتها فانه لا يحد «يب» قال بعضهم أحيوا قلوب اخوانكم بيسائر يانكم  
كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفساً تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض  
تصلح للنبات ، قال الشاعر : —

وفي الجبل قبل الموت موت لاهله وأجسامهم قبل القبور قبور

وان امرأ لم يحيى بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور

(وأما النكت) فن وجوه «ا» المصيبة عند الجبل لا يرجى زوالها وعند الشهوة  
يرجى زوالها انظر إلى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه أبداً لأن  
ذلك كان بسبب الجبل «ب» أن يوسف عليه السلام لما صار ملكاً احتاج الى وزير فسأل  
ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختار إلا فلانا فرأى يوسف في أسوأ  
الأحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك  
عينه لذلك لانه كان ذب عنك حيث قال ان كان قبضه قدمن دبر فكذبت وهو من الصادقين  
والنكبة أن الذي ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين

القوم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين «ج» أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع في التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتي فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترني أهلا لخدمتك وحين رأيته أهلا لخدمتك رأيت نفسي أهلا لخدمة الله تعالى وذلك أني كنت أظن أن الباب بابك للجهل والآن علمت أن الباب باب الرب «د» تحصيل العلم انما يصعب عليك لفرط جبك للدنيا لانه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا «هـ» قال حكيم القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالممارسة فاذا قوى بالممارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم وتواجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا أبديا لا آخر له «و» (قالت نعمة بأنها النمل ادخلوا مساكنكم) الى قوله (وهم لا يشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن الاسباب أنها علمت مسألة واحدة وهي قوله تعالى (وهم لا يشعرون) كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لا يجوز منه إيذاء البريء عن الجرم ولكنه لوحطكم فاما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله تعالى وهم لا يشعرون اشارة الى تنزيه الانبياء عليهم السلام عن المعصية فذلك النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحققت الرياسة التامة فمن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة في الدنيا والدين «ز» الكلب اذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنسكة أن هناك العلم انضم الى الكلب فصار النجس يبركة العلم طاهرا فهنا النفس والروح طاهرتان في أصل الفطرة الا أنها تلوثت بأفذار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فخرج من عيم لطفه أن يقبل النجس طاهرا ههنا والمردود مقبولا «ح» القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا العظم فان الفخذ أعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

(أما الحكايات) : «ا» حكى أن هرون الرشيد كان معه قهواء وكان فيهم أبو يوسف فأقن برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيتي مالا بالليل فأقر الأخذ بذلك في المجلس فاتفق البقهاء على أنه تقطع يده ، فقال أبو يوسف لا قطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ

والاخذ لا يوجب القطع بل لابد من الاعتراف بالسرقه فصدقه الكل في قوله ، ثم قالوا  
للاخذ اسرقها ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لانه أقر بالسرقه فقال أبو يوسف  
لا قطع ، لانه وإن أقر بالسرقه لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا أقر  
بالسرقه بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل  
من ذلك « ب » عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتى يحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلغ مكبلا  
بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقال بل فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لا تطلعك عضوا عضوا  
فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج  
فقال له ولا تأتي بهذه الآية ندع أبنائنا وأبناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو  
قوله (ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) الى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان  
أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فأطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كأتى لم أقر أهنا الآية من كتاب  
الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا « ج » يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا إلى أبي  
حنيفة لينظروه في القراءة خاف الامام ويبتكوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنى مناظرة  
الجميع فوضوا أمر المناظرة الى أعدكم لا نظره فأشاروا إلى الواحد فقال هذا أعلمكم قالوا نعم قال  
والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان نظرته  
وأزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف ؟ قالوا لأننا نرضينا به اماما فكان قوله قولنا  
لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا  
فأقروا له بالالزام « د » بها الفرزدق واحدا فقال : —

لقد ضاع شمرى على بابكم كما ضاع در على خالصة

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هية سليمان  
ابن عبد الملك تفوق هية المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت  
الفرزدق فأمر سليمان بأشخاص الفرزدق على أفطح الوجوه مكبلا مقيدا فلا يحضر وما كان به  
من الرمي إلا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهية فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القائل

لقد ضاع شمرى على بابكم كما ضاع در على خالصة

فقال ماقلته هكذا وإنما غيره على من أرادني ~~مكروها~~ وإنما قلت — وخالصة من وراء

الستر تسمع: —

لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من السر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلى وهي زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمائة ألف وردء على خالصة وهـ دعا المنصور بأبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه بأمر المؤمنين هذا يعنى أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول : الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لكبيعة في ربة الناس فقال كيف ؟ قال انهم يقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثون قبطل يمتهم فضحك المنصور وقال : اياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرج قال الربيع يا أبا حنيفة سمعت في دى فقال أبو حنيفة كنت البادى وأنا الدافع . ويحكى أن مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زينة ذلك فبعثت الى أن يوسف فقالت اياك وأن تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بأمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجميـ بأولياء الذمى والمسلم فقال له ارشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو من ذمى غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقوم البيعة العادلة أن الذمى يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه «ز» دخل الغضبان على الحاجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن ابن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحاجاج ، وقال قاتلك الله يا غضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك ، أما وقد لولا الوفاء والكرم ، لما شربت المساء البارء بعد ساعتك هذه ، فانظر الى فائدة العلم في هذه الصور فله در العلم ومن به تردى ، وتعمسا للجهل ومن في أوديته تردى . «ح» بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقنـب ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القاتل : ومنا أمير المؤمنين شبيب ، فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ، بنصب الرء فناديتك واستغثت بك ، فسرى عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . «ط» قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقنى من دمه ، فقال نعم قتله ، ولكن في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله ، وعفا عنه . «ى» قال رجل لأبى حنيفة : انى حلفت لا أأكل امرأتى حتى تكلمنى وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمنى أو أأكلها فتحير الفقهاء فيه فقال

سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مغضبا وقال : تبيع الفروج ؟ فقال أبو حنيفة : وما ذاك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبي حنيفة السؤال ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى ، فقال من أين قلت ؟ قال : لما شافته باليمن بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه ، وإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها ؛ لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل . « يا » دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا أن لا يعلم أحدا ، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لي امام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة : هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قالوا نعم ، قال : فاجعوا كلا منهم وأدخلوهم في دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا ، وقولوا أهذا لصك ؟ فإن كان ليس بلصه قال لا ، وإن كان لصه فليسكت ، وإذا سكنت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه . « بب » كان في جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة ، فقال يوما لأبي حنيفة : إني أريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي ، فقال : احتل واقترض وأدخل عليها ، فإن الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ، ثم قال له : بعد الدخول أظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنك تسافر بأهلك معك ، فأظهر الرجل ذلك ، فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاءوا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه إليه ، فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج ، فقال الزوج : فأنأ أريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر والآخر أو أن ترضى لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعون بهذا فلا أخذ منهم شيئا ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين « بيج » عن الليث بن سعد قال قال رجل لأبي حنيفة : لي ابن ليس بمحمود السيرة أشتري له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فإذا وقعت عينه على جارية فابتعها لتفكك ثم زوجها إياه فإن طلقها عادت

إليك ملوكة وإن أعنتها لمجزعته أياها ، قال الليث فوافقه ما أعجبنى جوابه كما أعجبنى سرعة جوابه . يد» سئل أبو حنيفة عن رجل حلف ليقرب امرأته نهارا في رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفة يسافر مع امرأته فيطوؤها نهارا في رمضان «به» جاء رجل إلى الحجاج فقال سرقت لي أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تهم فقال لا تهم أحدا قال لذلك أوتيت من قبل أهلك قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لي طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه : اقتعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فإذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقني والاقتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردها إلى صاحبها «يو» قال الرشيد يوما لأبي يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هي أحب الناس إلى وقد عرف ذلك وقد حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث . «يز» قال محمد بن الحسن : كنت نائما ذات ليلة ، فإذا أنا بالباب يقرع ويقرع فقلت انظروا من ذاك فقالوا رسول الخليفة يدعوكم فخرجت على راسي ففتحت ومضيت إليه ، فلما دخلت عليه . قال دعوتك في مسئلة : ان أم محمد يعني زبيدة قلت لها أنا الامام العدل ، والامام العدل في الجنة ، فقالت لي انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك ، فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت في معصية هل يخاف الله في تلك الحال أو بعدها : فقال إني والله أخاف خوفا شديدا . فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لا جنة واحدة قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) فلا تظنني وأمرني بالانصراف ، فلما رجعت إلى داوى رأيت البدر متبادرة إلى . «يج» يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله بخاف أو يوسف على نفسه ، فلبس ازاره ومشى خافقا إلى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه . فعند ذلك سكنت روعته ، قال الرشيد : إن حليا لنا فقدم الدار فالتهمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، فحلفت لصدقي أو لاقتلتك وقد ندمت فاطلب لي وجهها ، فقال أبو يوسف : فأذن لي في الدخول عليها ، فأذن له فرأى جارية كأنها فلقة . فر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أملك الحلي ؟ فقالت لا والله ، فقال لها : احفظي ما أقول لك ولا تزيد علي ولا تنقصي عنه ، إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرقت الحلي فقولى نعم ، فإذا

قال لك فباتها فقولى ما سرقها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى ، فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى ؟ قالت نعم ، قال لها : فباتها ، قالت : لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت يا أمير المؤمنين فى الإقرار أو الإنكار وخرجت من العيين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبى يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى اعتقنا الليلة فلا تؤخر صلته إلى الغد ، فأمر حتى حمل عشر بدر مع أبى يوسف إلى منزله . «يطه» قال بشر المريسى للشافعى : كيف تدعى انعقاد الاجتماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشيء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعى : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفا وانقطع . «وكه» إعرابى قصد الحسين بن على رضى الله عنهما ، فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جحك يقول : إذا سألتهم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربى شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صبيح ، فأما العرب فشرفت بجحك ، وأما الكرم فذابكم وسيرتكم ، وأما القرآن فى بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصبيح فأنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فائظروا إلى الحسن والحسين ، فقال الحسين : ما حاجتك ؟ فكتبها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبى عليا يقول : قيمة كل امرئ ما يحسنه وسمعت جدى يقول : المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل إن أحسنت فى جواب واحدة فلك ثلث ما عندى وإن أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ما عندى وإن أجبت عن الثلاث فلك كل ما عندى وقد حمل الى صرة محترمة الى العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أى الأعمال أفضل قال الإعرابى الايمان بالله قال فما نجاة العبد من المهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان أخطأه ذلك قال فقال دعه كرم قال فان أخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان أخطأه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه

(أما الشواهد العقلية فى فضيلة العلم) فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكما لو كون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقل بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وإن كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل يا عالم فانه يفرح بذلك وإن كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أنبأ وجد كان صاحبه محترما معظما حتى إن الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه

بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا وأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيهم فيه وبصده انقادوا له طوعا فالعلم اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم في العلم ولذلك فإن كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فالتقى الله في قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه واتخذوا له صلى الله عليه وسلم ولهمنا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مينة كانت بداهته تنيك عن خير

وأیضا فلا شك أن الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصورته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذا تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالزينة النورية واللطفية الربانية التي لاجلها صار مستعدا لأدراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وأيضا الجاهل كانه في ظلمة شديدة لا يرى شيئا البتة والعالم كانه يطير في أنظار الملوكوت ويسبح في بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبلغ في تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاءها والجزء الذي به يشارك غيره والجزء الذي به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء وثمرته ومعلوله وعلة ولازمه وملزومه وكلية وجزئية وواحدته وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التي أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس في عالم الأرواح وسبيل للحياة الابدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فالدعوى فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب القلب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لا يتطرق إليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة في نهاية الجلالة في ذاتها ثم انها باقية أبد الابد ودهر الدهرين كانت لا محالة أكل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره ، وقال (قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على

بصيرتنا ومن اتبعني) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إني جاعل في الأرض خليفة) فلما قالت الملائكة (أجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إني أعلم ما لا تعلمون) فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود والقدم ، والاستغناء عن المسكان والجهة جوابا لهم وهو جابا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وإن كانت بأسرها في نهاية الشرف إلا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على أن العلم أشرف من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلي وذلك يدل على أن تلك المنقبة إنما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما إنما يحصل لو كانا مقرنين بالعلم فانهما إن حصل بدون العلم كان ذلك نقاا والنفاق أخس المراتب قال تعالى (ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار) أو تقليدا والتقليد مذموم ثبت أن تسبيحهم وتقديسهم إنما صار موجبا للافتخار بدرجة العلم ثم ان آدم عليه السلام إنما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ في مسألة واحدة اجتهدية على ماسبق في بيانه ولاجل هذا الخطأ القليل وقع فيها وقع فيه الشيء كلها كان الخطأ فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلاله العلم ثم انه بركة جلالة العلم لما تاب وأتاب وترك الاصرار والاستكبار وجذ خلة الاجتناء ، ثم انظر الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل في أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا) ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شيء الى شيء الى أن وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدايح وعظمه على آتم الوجوه فقال تارة (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال (واذا قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والحاجة تارة مع أبيه على ما قال (لم تعبد الايسمع ولا يبصر) وتارة مع قومه فقال (ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زمانه فقال (ألتمز الى الذي حاج ابراهيم في ربه) وانظر الى صالح وهو ذو شعيب كيف كان اشتغاله في أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكير في الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه

دلالة معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى) تقدم الامتان بالعلم على الامتان بالمال وقال أيضا (ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم انه أول ما أوحى اليه قال (اقرأ باسم ربك) ثم قال (وعليك مالم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول أرنا الأشياء كما هي فلولا يظهر للانسان عما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال أن يظهر له شيء أصلا وأيضا فإن الله تعالى سعى العلم في كتابه بالاسماء الشريفة فيها : الحياة (أو من كان ميتا فأحييناه) . وثانيها : الروح (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) . وثالثها : النور (الله نور السموات والارض) وأيضا قال تعالى في صفة طالوت (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة المادية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسدية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المادية وقال يوسف (اجعلني على خزان الأرض) (في حفظ عليم) ولم يقل إني حبيب نسيب فصيح مديح ، وأيضا فقد جاء في الخبر «المراء بأصغريه قلبه ولسانه» إن تكلم تكلم بلسانه ، وإن قاتل قاتل بجنانه . قال الشاعر :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم  
وأيضا فإن الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال (كلما هم عز ربهم يومئذ لمحجوبون  
ثم إنهم لصالوا الجحيم) وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه ، قلب متفكر ، ولسان  
معبر ، وبيان . صور ، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه «عين العلم من العلو ، ولامه من اللطف  
وميمه من المروءة» وأضافيل العلوم عشرة : علم التوحيد للاديان ، وعلم السر لرد الشيطان ، وعلم  
المعاشرة للاخوان ، وعلم التريفة للأركان ، وعلم النجوم للازمان ، وعلم المبارز لقلقرسان وعلم  
السياسة للسلطان ، وعلم الرق بالبيان ، وعلم الفراسة للبرهان ، وعلم الطب للادبان ، وعلم الحقيقة  
للهرحمن . وأيضا قيل ضرب الله المثل في العلم بالماء قوله تعالى (أنزل من السماء ماء) والمياه أربعة  
ماء المطر ، وماء السيل ، وماء القناة ، وماء العين ، فكذا العلوم أربعة : علم التوحيد كما العين لا يجوز  
تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغي طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر ، وعلم الفقه  
يزداد بالاستنباط كما القناة يزداد بالحفر ، وعلم الزهد كما المطر ينزل صافيا ويتكدر بغير  
الهواء كذلك علم الزهد صاف ويتكدر بالطمع وعلم البدع كما السيل يمتدح الاحياء ويهلك  
الخالق فكذا البدع والله أعلم .

(المسئلة السابعة في أقوال الناس في حد العلم) قال أبو الحسن الأشعري العلم ما يعلم به وربما قال ما يصير الذات به عالما اعترضوا عليهما بأن العالم والمعلوم لا يعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالما بنفسه وبألمه ولذته علم ضروري والعلم بكونه عالما بهذه الاشياء علم بأصل العلم لان الماهية داخلة في الماهية المقيدة فكان عليه بكون العلم علما علم ضروري فكان الدور ساقطا وسأني مزيد تقريره اذا ذكرنا ما نختاره نحن في هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضي أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو عليه وربما قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضا فالمعرفة لا تكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشوا، أما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل أحدها : أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال . وثانيها : أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفت . وثالثها : أن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف لان المعرفة تستدعي سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراييني : العلم تبيين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضعيف أما قوله العلم هو التبيين فليس فيه التبدل لفظ بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعرا ن يظهر الشيء بعد الخفاء وذلك لا يطرد في علم الله ، وأما قوله تبيين المعلوم على ما هو به فيتوجه عليه الوجه المذكور على كلام القاضي وقال الاستاذ أبو بكر بن فورك : العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقائه وهو ضعيف ، لأن العلم بوجود الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام . وقال القفال : العلم إثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجه السالفة متوجهة على هذه العبارة . وقال امام الحرمين : الطريق الى تصور ماهية العلم وتبنيها عن غيرها أن نقول انا نعلم من أنفسنا بالضرورة كوننا معتنقين في بعض الاشياء ، فنقول اعتقادنا في الشيء ، اما أن يكون جازما أو لا يكون ، فإن كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي أو لموجب حصل من تركيب تلك المعلوم الضرورية وهو العلم النظري أو لا لموجب وهو اعتقاد المقلد ، وأما الجزم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما ، فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوم . واعلم

إن هذا التعريف مختل من وجوه . أحدها : أن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علينا بمهنية الاعتقاد علم بديهي وإذا جاز ذلك فلم لا ندعي أن العلم بمهنية العلم بديهي . وثانيها : أن هذا تعريف العلم باعتقاده أضداده وليست معرفة هذه الاضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الأمر الى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى . وثالثها : أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فإذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت الممثلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس ور بما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وإن كان مجازا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا في المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعي بالاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب . أحدها : اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال إنه كما يحصل في المرأة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن وهو ضعيف لأننا إذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلنا في الذهن في الذهن جبل وبحر وهذا محال وإن لم يحصل في الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذي تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوماً وإن قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر في الذهن . وثانيها : أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضى الدور . وثالثها : أن عدم المعلومات قد تكون موجودة في الخارج وقد لا تكون وهي التي يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول . ورابعها : أننا قد نقل المعلوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعلوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوياً والمعلوم نفي محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالي إيضاح كلام الفلاسفة في تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة ففهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كاتوهم انطباع الصورة في المرأة مثلاً فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالا مطابقا

لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع في العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال  
مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها ففي المرأة أمور  
ثلاثة : الحديد وصقائه والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الأديم كالحديد وعقله كالصقاة  
والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا  
المنطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل لوجوه . أحدها : أنه ذكر في تعريف الابصار  
المبصر والباصر وهو دور . وثانيها : أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما  
أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة الصغيرة  
المنطبعة شرط لحصول إبصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للشرط فلا إبصار  
مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا نرى المرئي حيث هو ، ولو كان المرئي هو الصورة  
المنطبعة لما رأيت في حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات  
فضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل ، اما أن تكون مساوية للحرارة في الماهية  
أولا تكون ، فان كان الأول لزم أن يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لأن الجار لا معنى  
له إلا للوصوف بالحرارة ، وإن كان الثاني لم يكن تمقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء  
في الذهن يخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله ، وأما الذي ذكر من انطباع الصور في  
المرأة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئي لا تنطبع في المرأة ثبت أن الذي  
ذكره في تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التي ذكرها  
الناس باطلة فاعلم أن المعجز عن التعريف قد يكون لخباء المطلوب جدا وقد يكون بلوغه في  
الجللاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفا له ، والمعجز عن تعريف العلم لهذا الباب  
والحق أن ماهية العلم متصورة تصورا بديها جليا ، فلا حاجة في معرفته إلى معرف ، والدليل  
عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا في  
لجة البحر ، والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم  
باتسباب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين ، فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوية  
حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا وإذا كان كذلك كان تعريفه بمتما  
فهذا القدر كاف هنا وسائر التتقيقات مذكورة في الكتب العقلية واه أعلم

(المسئلة الثامنة) في البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهي ثلاثون . أحدها :  
الإدراك وهو الاتقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى

إننا لمذكرون) فالقوة العاقلة اذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة . وثانيا : الشعور وهو إدراك غير استنبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال انه يعلم كذا . وثالثا : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع قائما وضع الهيئته الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصوير حيلة في القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعا : الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لم تكن القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالثأ كد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسا : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر، واعلم أن للتذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المتمجة الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حيثئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وإذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع أنا نجد من أنفسنا أننا نقدر نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول في الأشياء التي هي أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان . وسادسا : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الإدراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الإدراك ذكرا ولهذا قال الشاعر : —

الله يعلم أني لست أذكره وكيف أذكره إذ لست أنساه

لجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى (انا نحن نزلنا الذكر واننا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهي أنه سبحانه وتعالى قال (اذكروني أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول

النسيان أو يعدم زواله فان كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لا اله الا الله) الآن الجواب في قوله فاعلم أن المأمور به انما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر واذا كان ذلك يمكننا كان ماذكرة تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب . بقي أن يقال فكيف يتذكر فنقول لانعرف كيف يتذكر لكن عليك بتذكرك من التذكر في الجملة بكيفية في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية بكيفية في عليك بأن ذاك ليس منك بل هنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن ادراك ماعية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنت يمكنك الوقوف على كنهه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها ليتوصل العبد به الى كنهه بعجزه ونهاية قصوره حينئذ يطالع شيئا من مبادئ مقادير أسرار كونه ظاهرا باطنا . وسابعا : المعرفة : وقد اختلفت الاحوال في تفسير هذه اللفظة فهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكلّيات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء مالم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فإن الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فإن أحدا من البشر لا يعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنهه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيئا وانحفظ أثره في نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذي أدركه ثانيا هو الذي أدركه أولا فهذا هو المعرفة فيقال : عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيت هوقت كذا ثم في الناس من يقول يقدم الارواح ومنهم من يقول يتقدمها على الأبدان ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا أنها ظلة العلاقة البدنية نسيت مولاهما فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلة البدن وهواية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارقه فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا . وثامنا : الفهم وهو تصور الشيء

من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع . وتاسعها : الفقه وهو العلم بفرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشبهوات فاكثروا يقفون على ما في تكليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولا) أى لا يقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسناتها وقبحها . وكأهلها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار عليك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعليك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجرى ذلك العلم مجرى عقل النافعة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المسكنا والاستقصاء فيه يحى في موضع آخر ان شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطمن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العمل أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالا منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاما اذا ألقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدث الحكمة بالفاظ مختلفة قليل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة الى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها إدراكات متغيرة ، فأما ادراك الماهية ، فانه باق موصوف عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى عاقبته محودة وقيل هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزهه عنه عن الجهل وفضله عن الجور ووجوده عن البخل وحله عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يتمتع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة واما نظر العقل . الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعملون شيئا) لكنه سبحانه وتعالى انما خلقها بالطاعة على ما قال تعالى (وما خلقت الجن والانس

الاياعبدون) والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر (وأقم الصلاة لذكري) فيبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعلن على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع (وهديناه النجدين) وقال في البصر (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) وقال في الفكر (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) فإذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالخلاص أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات الممتدة حضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجرى يجرى التصريح إلى الله تعالى في استئزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ولا شك أن الفكر لا يتم عمله الا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ظلام ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيقول من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان يتجزآن المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكأله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء في الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذلت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أى مدرك ذبحها بحمد السكين . الثامن عشر : الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد كرميضة ولذلك فإنه يستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال : هذا خطر يبالي الا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل . العشرون : الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسومة لاشخاص جزئية جسمية تحكم السخلة بصداقة الام وعداوة المؤذى . الحادى والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح أحد طرفي المتقدي في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم إن الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في

قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم منها لوجوب أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس في الدنيا بالاضافة إلى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم . والثاني : أن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للثنين والصدّيقين الذين ذكّرهم الله تعالى في قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) واعلم أن الظن إن كان عن أمانة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم ؛ وإن كان عن أمانة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لا يغني من الحق شيئا) وقوله (إن بعض الظن إثم) . الثاني والعشرون : الخيال : وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ، ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة ، والطيف لا يقال إلا فيما كان في حال النوم . الثالث والعشرون : البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بأن الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوليات وهي البديهيّات بعينها والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق بمحمول القضية بموضوعها أولا لا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر ، فذاك المتوسط هو المحمول أولا . الخامس والعشرون : الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى . السادس والعشرون : الكياسة ، وهي تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع ؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، من حيث أنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهي معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر تعلقه ، وقيل هو من قولهم : ناقة خبرة ، أي غزيرة اللبن ، فيكان الخبر هو غزارة المعرفة ، ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة : هي الخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأي ، وهو إحاطة الخاطر في المقدمات التي يرجي منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأى ، والرأي للفكر كالألة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأي القطير ، وقيل : دع الرأي تصب . التاسع والعشرون : الفراسة ، وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن في ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) وقوله تعالى (ولتعرفهم في لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكانت الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، وذلك ضرب من الإلهام ، بل ضرب من الوحي ، وإليه عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « إن في أمي لمحمدين وإن

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ .  
 قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ  
 غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

عمر لهم ، ويسمى ذلك أيضا النفث في الروح . والضرب الثاني من القراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة في قوله تعالى ( أفن كان على بيته من ربه ويتلوه شاهد منه ) ان البينة هو القسم الأول وهو إشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالأشكال على الأجوال

(المسئلة التاسعة) . قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علنتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكذا لا يقال للدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذلك لا يقال لله إنه معلم إلا مع التقيد ولو لا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل الا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لأحد الا الله تعالى

قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علنتنا إنك أنت العليم الحكيم) قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أنوا بالمعصية فى قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) قالوا انهم لما عرفوا خطأهم فى هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطيئتهم بقولهم (سبحانك لا علم لنا إلا ما علنتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا فى ذلك وجهين . الأول : انهم إنما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالمعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا انا لا نعلم إلا الذى علنتنا فإذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه . الثانى : أن الملائكة إنما قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها) لأن الله تعالى أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك أعلتنا أنهم يفسدون (أتجعل فيها من يفسد فيها)

في الارض ويسفكون الدماء قتلنا لك أن تجعل فيهما من يفسد فيها وأما هذه الآية فانك ما أعلنتا كيفيتها فكيف فعلها . وهنا مسائل : —

(المسئلة الأولى) احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علنتا) على أن المعارف لضلوة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لا علم لنا إلا من جهة ما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط واتقن المانع ولذلك يقال علته فما تعلم والأمر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل وانه تعالى قد فعل ذلك لأننا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فمل العبد فمل يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علنتا)

(المسئلة الثانية) احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بلم النجوم والكهانة والعراقة ونظيره قوله تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول) وللنجم أن يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فغدى حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فاذا استدلت بها على هذه الأحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ، ويمكن أن يقال أيضا : إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى

(المسئلة الثالثة) العليم من صفات المبالغة التامة في العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الاحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى ، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو ، فلذلك قال (إنك أنت العليم الحكيم) على سبيل المحصر

(المسئلة الرابعة) الحكيم يستعمل على وجهين : أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات ، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم في الأزل والآخر : أنه الذي يكون فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه ، فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول انه حكيم في الأزل ، والأقرب هنا أن يكون المراد هو المعنى الثاني وإلا لزم التكرار ، فكان الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، وأنت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذي حكم بحمل الخليفة في الأرض

(المسئلة الخامسة) ان الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يحجرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها ، فلما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم عليه السلام قبل أن خلقه ، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، فأن ذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم في أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فإن قيل الايمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إني أعلم غيب السموات والأرض) والأشعار بأن علم الغيب ليس إلا لى وأن كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم فى قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) فقيه وجوه . أحدها : ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبدون) أراد به قولهم (أنتجمل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إبليس فى نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إني أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التى يظن فى الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكنى لعلى بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة فى خلقها . وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كنتموا ويحوز أن يكون هذا القول سرا أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان . ورابعها : وهو قول الحكماء ان الأقسام خمسة لأن الشيء إما أن يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو مختزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالبا أو يكون الشر غالبا أما الخير المحض فالحكمة تقتضى إيجاده وأما الذى يكون فيه الخير غالبا فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرك كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (إني أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم

(المسألة السادسة) أعلم أن فى هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شيء من أحوال الصائرين فيجب أن يحتشد المرء فى تصفية باطنه وأن لا يكون بحيث يترك المعصية لإطلاح الخلاق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاعتراف مؤكدة لذلك . أحدها : روى عدى بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بناس يوم القيامة

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ  
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رايحتهم وانظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة مارجع أحد بمثلهما ويقولون يا ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن نرينا ما أرينا من ثوابك وما أعددت فيها لآلائيك كان أهون علينا فنودوا ذلك أردت لكم كنتم إذا دخلوتم بارزتموني بالعظام وإذ القيمت الناس لقيتموهم بالحجة محبتين تراؤن الناس بخلاف ما تنصرون عليه في قلوبكم بهتم الناس ولم تهايون أجلاهم الناس ولم تحلوني تركتم المعاصي للناس ولم تنزكوها لأجلى كنت أهون الناظرين عليكم فالיום أذيقكم اليم عذابا مع ما حرمتكم من النعيم . وثانها : قال سليمان بن علي لحيد الطويل : عظمي فقال إن كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم وإن كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت . وثالثها : قال حاتم الأصم طهر نفسك في ثلاثة أحوال إذا كنت عاملا بالجوارح فاذا كر نظر الله إليك وإذا كنت قائلا فاذا كر سمع الله إليك وإذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذا كر علم الله بك إذ هو يقول (انني معكما أسمع وأرى) . ورابعها : اعلم أنه لا اطلاع لاحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ، ووقع نظرم على طاعة إبليس فاستعظموه أما علام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم وربنا ظلمنا أنفسنا وأن إبليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله : أنا خير منه ، ومن شأن العاقل أن لا يعتمد على ما يراه وأن يكون أبدا في الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إني أعلم غيب السموات) معناه أنا الذي أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن من تروته عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتي ، ومن تروته فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتي فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يقيس لهم أن يخرجوا أسرار العجز فانهم لا يحيطون بشئ من علمه . ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وبجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ما كفى السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر أحد بعمله ويفوضوا معرفة الأشياء إلى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى ( وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين )

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم إلى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم وذكر الآن كونه مسجودا للملائكة ، وههنا مسائل :

(المسئلة الاولى) الامر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقه آدم عليه السلام بدليل قوله (أتى خالق بشرا من طين فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام كما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة

(المسئلة الثانية) أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لان سجود العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الاول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجوب . الاول : أنه لا يقال صليت للقبة بل يقال صليت الى القبة فلو كان آدم عليه السلام قبة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبة . الثاني : أن ابليس قال أرايتك هذا الذي كرمت على أي ان كونه مسجودا يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان يصلي الى الكعبة ولم يزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب عن الاول أنه كما يجوز أن يقال صليت الى القبة جاز أن يقال صليت للقبة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) والصلاة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبة وأما الشعر فقول حسان

ما كنت أعرف أن الامر منصرف      عن هاشم ثم منها عن أبي حسن  
أليس أول من صلى لقبلكم      وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلكم نص على المقصود . والجواب عن الثاني ان ابليس شكاكريمه وذلك التكريم لانسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور آخر فهذا ما في القول الاول أما القول الثاني فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية

له كالسلام منهم عليه وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحكي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة في قوله (وخرّوا له سجدا) كانت تحية الناس يومئذ يسجد بعضهم لبعض وعن صبيب أن معاذ لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال إن اليهود تسجد لعظمتها وعلماؤها ورأيت النصارى تسجد لنفسها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم، وعن الثوري عن سماك بن هانئ قال دخل الجانيلى على علي بن أبي طالب فأراد أن يسجد له فقال له على اسجد لله ولا تسجد لى . وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحدا أن يسجد لغير الله لأمرته المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها . القول الثالث أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع

قال الشاعر : ترى الآكم فيها سجدا للحوافر هـ أى تلك الجبال الصغار كانت مثله لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى ( والنجم والشجر يسجدان ) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن السجود لا شك أنه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لانسلم أنه عبادة ، يانه أن الفعل قد يصير بالمواضع مفيدا كالقوليين ذلك أن قيام أحدا للغير يفيد من الاعظام ما يفيد القول وماذاك إلا للعبادة وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الأرض والصافه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهارا لرفقته وكرامته

(المسئلة الثالثة) اختلفوا في أن ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولا سيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الاولون بوجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف (إلا ابليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف لذلك وهذا ضعيف لأن الجن يأخذ من الاجتنان وهو السر ولهذا سمى الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها سائرة والجنة لكونها مستقرة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن الميوت وجب اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود

فقولنا : لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعاً ثم نقول للملائكة أهؤلاء آياكم كانوا يعبدون قلوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة في الفرق بين الجن والملاك . فان قيل لانسلم انه كان من الجن أما قوله تعالى . كان من الجن فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ما روى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أى كان خازن الجنة ؟ سلنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أى صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين أى صار من الكافرين سلنا أن ما ذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الآية معارض بأية أخرى هى قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وذلك لان قريشا قالت : الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملك يسمى جناً . والجواب : لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنياً ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازناً للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن . قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الاعتدال بالضرورة . وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) قلنا يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب في الجن كما أثبت في الملائكة وأيضا فقد بينا أن الملك يسمى جنساً بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل ما يدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض ما يدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية ، والآية التي ذكرناها على العرف الحادث . وثانها : أن ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ، انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته (افتخذونه وذريته أولياء من دوني) وهنا صريح في اثبات الذرية له ، وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لهم لان الذرية انما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لا أنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً أشهدوا خلقهم سكتبت شهادتهم) أنكر على من حكم عليهم بالانوثة فاذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا عمالة فانفتت الذرية . وثالثها : ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة . ورابعها : أن ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس (خلقتني من نار) وأيضا فلانه كان من الجن لقول تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الانسان من صلصال

كالفخار وخلق الجنان من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجنان من نار، ولأن من المشهور الذي لا يدفع أن الملائكة روحانيون ، وقيل إنما سموا بذلك ؛ لأنهم خلقوا من الريح أو الروح . وخامسها : أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلاً) ورسل الله معصومون ، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن إبليس كذلك ، وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين : الأول : أن الله تعالى استثناءه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله ، وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال: الاستثناء المنقطع مشهور في كلام العرب ، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرنى) وقال تعالى (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاًماً) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) وأيضاً فلائنه كان جنياً واحداً بين الأولف من الملائكة ، فقبلوا عليه في قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم ؛ لأننا نقول : كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل ، فذلك إنما يصار إليه عند الضرورة ، والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ، ليس فيها إلا الاعتماد على العمومات ، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولم عليه من العمومات ، ولو قلنا إنه ليس من الملائكة ، لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر في كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى ، وأيضاً فالاستثناء مشتق من الثنى والصرف ومعنى الصرف إنما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والثى لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه ، وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول إنما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبارة غير ملتفت إليه أما إذا كان معظم الحديث لا يكون إلا عن ذلك الواحد لم يجوز إجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متاولاً له ، ولو لم يكن متاولاً له لاستحال أن يكون تركه للوجود اباء واستكباراً ومعصية ، ولما استحق الذم والعقاب ، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة ، لا يقال

انه وان لم يكن من الملائكة الا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتحق بهم ، فلا جرم يتناول ذلك الخطاب وأيضا فلم لا يجوز أن يقال: انه وان لم يدخل في هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ما حكاه في القرآن بدليل قوله (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك) لانا نقول: أما الاول فجوابه أن المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ، ولهذا قلنا في أصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث و بالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضا فشدّة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على إبليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثاني فجوابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعية ، فلما ذكر قوله أبي واستكبر عقيب قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ما عندى في الجانبين والله أعلم بمحقق الامور

(المسئلة الرابعة) اعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسئلة فنقول : قال أكثر أهل السنة: الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الانبياء وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وأبي عبد الله الحلي من فقهاءنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين: أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمر . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) الى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الاول : انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة في صفة الملائكة علنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ، ولقائل أن يقول انه تعالى أثبت هذه العندية في الآخرة لأحاد المؤمنين وهو قوله (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما في الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عنه سبحانه « أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي » وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل في التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثاني : في الاستدلال بالآية ، ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم ، على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ، ولو كان البشر أفضل منهم

لما تم هذا الاحتجاج ، فان السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوكة لا يستكبرون عن طاعتي ، فن هؤلاء المساكين حتى يتمرّدوا عن طاعتي ، وبالجملة فعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع في أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكني في حجة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فانه تعالى يقول : إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات والأرض وأنهم من الهرم والمرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في أسرع الأحوال في المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتمرّدوا فهذا القدر من التفاوت كاف في حجة هذا الاستدلال ، ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى ، إنما النزاع في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ، مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذي ذكرناه . وثانيها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه : أحدها : أن ميلهم إلى التمرّد أشد فتكون طاعتهم أشق ، وإنما قلنا إن ميلهم إلى التمرّد أشد ، لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل إلى النعم والالتناز من المخور في الحاجات ، فانه يكون كالمنضرب في الرجوع إلى عبادة مولاه والالتجاء إليه ، ولهذا قال تعالى (فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاها من البر اذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع التزّه والراحة وهم آمنون من المرض والفقرم أنهم مع استكمال أسباب النعم لهم أبداً مذخلقوا مشغولون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلتفتون إلى نعم الجنان والذات بل هم مقبولون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والقرع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بني آدم أن يبقى كذلك يوماً واحداً فضلاً عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكدّه قصة آدم عليه السلام ، فانه أطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله (وكلما منها رغدا حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر . وثانيها : أن انتقال المسكف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الإقامة على نوع واحد فانها توثر المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالآبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوماً بالسور والآحزاب

والأعشار والآنحاس ؛ ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يدل عنه الى غيره على ما قال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وقال (وانالحن الصافون وانالحن المسبحون) وإذا كان كذلك كانت عباداتهم في نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام «أفضل الاعمال أحمرها» أى أشقها، وقوله لعائشة رضى الله عنها «انما أجرك على قدر نصيبك» والقياس أيضا يقتضى ذلك، فان العبد كلما كان تحمله المشاق لاجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين: هب ان مشقتهم أكثر فلم قلت يجب أن يكون ثوابهم أكثر؟ وذلك لاننا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم ، فعلينا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضى زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لا تحصل الا بناء على الدواعى والقصود؛ فلعل الفعل الواحد يأتي به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لئلا أن اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثانى، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضى التفاوت في الفضل ثم نقول: لانسلم ان عبادات الملائكة أشق. أما قوله في الوجه الاول: السموات كالبساتين الزهرة قلنا مسلم ولكن لم قلت بأن الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة؟ أكثر ما في الباب أن يقال: انه قد يهيا له أسباب التمتع فامتناعه عنها مع تهيئها له أشق، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته، وذلك أدخل في العبودية وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون من النعم والرفاهية ولا يصير أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص، فذا ذكره بالعكس أولى أما قوله: والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة، قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبرين على الشئ الذى لا يقدرّون على خلافه على ما قيل: المادة طبيعة خامسة، فيكون ذلك النوع في نهاية السهولة عليهم ؛ ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال «أفضل الصوم صوم داود عليه السلام» وهو أن

يصوم يوما ويفطر يوما . وثالثها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وعلى هذا لو كانت أعمارهم مساوية لأعمار البشر لكانت طاعتهم أدوم وأكثر فكيف ولان نسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال : روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال: قلت لكعب أرايت قول الله تعالى (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم قال (جاعل الملائكة رسلا) أفلا تكون الرسالة مائة لهم عن هذا التسبيح؟ وأيضا قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح؟ أجاب كعب الاحبار قال: التسبيح لهم كالتنفس لنا فكذا أن اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال . وأقول: لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لان آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما في الآلة الواحدة محال . والجواب الاول : أى استبعاد أن يخلق الله تعالى لهم السنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر . والجواب الثاني : اللعن هو الطرد والتبديد والتسبيح هو الخوض في ثناء الله تعالى ولاشك . أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد في الله مالا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه . والجواب الثالث : قوله (لا يفترون) معناه انهم لا يفترون عن العزم على أدائه في أوقاته اللاتقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتري عنها لا يراد به أنه أبداً مشغول بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبداً على أدائها في أوقاتها واذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل . أما أولا فلان الادوم أشق فيكون أفضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية . وأما ثانيا فلنقله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال «الشيخ في قومه كالنبي في أمته» وهذا يقتضي أن يكونوا في البشر كالنبي في الأمة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد نجد في الأمة من هو أطول عمرا وأشد اجتهدا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد في الدرجة من العرش من العرش إلى ماتحت الثرى . والتحقيق فيه ما بينا أن كثرة الثواب انما تحصل لأمر يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز أن تكون

الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا . ورابعها : أنهم أسبق السابقين في كل العبادات ، لاختصة من خصال الدين الا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشؤون العامرون لطرق الدين والسبق في العبادة جهة تفضيل وتعظيم . أما أولا فبالاجماع . وأما ثانيا فللقوله تعالى ( والسابقون السابقون أولئك المقربون ) . وأما ثالثا فللقوله عليه السلام « من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة » فهذا يقتضي أن يكون قد حصل للبلاكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها بأفعالهم التي أنوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول : فهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكره والتحقيق فيه ما قدمناه أن كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصنى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم . وخامسها : أن الملائكة رسل إلى الانبياء والرسول أفضل من الأمة فالملائكة أفضل من الانبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الانبياء فللقوله تعالى ( عليه شديد القوى ) وقوله ( نزل به الروح الامين على قلبك ) . وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالتقاييس على أن الانبياء من البشر أفضل من أمهم فكذا هنا . فان قيل : العرف ان السلطان إذا أرسل واحدا إلى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لأمورهم فنلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع أما إذا أرسل واحدا إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحدا من عبيده إلى وزيره في مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا : لكن جبريل عليه السلام مبعوث إلى كافة الانبياء والرسول من البشر فلم على هذا القانون الذي ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى ( جاعل الملائكة رسلا ) ثم لا يخلو الحال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الانبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمه رسول وأما الرسول البشري فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذي كل أمته رسل أفضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فتثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن ابراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الانبياء الذين كانوا في عسكره .

وكان أفضل منهم فكذا هنا . ولقائل أن يقول: الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحي قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لامورهم ومتصرفا في أحوالهم وقد لا يكون لأنه يبعث اليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم فالرسول في القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما في القسم الثاني فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه فالأنبياء المبعوثون إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الأمم فلم قلتم ان بعثت الملائكة الى الانبياء من القسم الأول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الانبياء . وسادسها : أن الملائكة أتت من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما انهم أتت فلانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لأن خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى ( يخافون ربهم من فوقهم ) وقوله ( وهم من خشيته مشفقون ) والخوف والاشفاق يتأنيان العزم على المعصية وأما الانبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يجي بن زكريا عليهما السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى ( ان أكرمكم عند الله أتقاكم ) . فان قيل : ان قوله ( ان أكرمكم عند الله أتقاكم ) خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة في حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى في حقهم . والجواب عن الأول : أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى لحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثاني : لان سلم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا ( أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ) وقال تعالى ( ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ) ولقائل أن يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على أن يجي عليه السلام كان أتى من سائر الانبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاجماع فعلنا أنه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ما قدمنا أن من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعة أجزاء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذي لم تصدر عنه المعصية عنه

قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الرقابة والمقتضى للمصية في حق بنى آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر، قوله إن الملائكة لم شهوة الرئاسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخرى من الشهوات وهي شهوة البطن والفرج وإذا كان كذلك كانت الشهوات الصارقة عن الطاعات أكثر في بنى آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد . وسابها : قوله تعالى (إن يستكف المسبح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد الاول ومثل هذا التأكيد إنما يكون بذكر الأفضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستكف عن خدمته الوزير ولا البواب . ولقاتل أن يقول هذه الآية إن دلت فأنما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يارم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وإبراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لم أن المسيح أفضل من كل الأنبياء كان مقصودهم حاصلًا فأما إذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وإبراهيم عليهما السلام ثم يقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الاو او الهاتف والواو للجمع المطابق فيدل على أن المسيح لا يستكف والملائكة لا يستكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الأمثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في إثبات الدعوى الكلية ثم إن ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ما أعاني على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدى ولا القاند ولا آيين البيت الحرام) ولما اخلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بقولنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الفرض من ذكر الثاني المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فهنا في الآية إنما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة لوعرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحيث توقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وإنه باطل

سألنا أنه يفيد التفاوت لكنه لا يفيد التفاوت في كل الدرجات بل في بعض دون آخر يأنه إذا قيل هذا العالم لا يستنكف عن خدمته القاضي ولا السلطان فهذا لا يفيد إلا أن السلطان أكمل من القاضي في بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضي في العلم والزهدي والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر في القدرة والبطش فإن جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لا يقدر على شيء من ذلك فلم قلتم إن الملك أفضل من البشر في كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه في هذه المسئلة هو كثرة الثواب وكثرة الثواب لا تحصل إلا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفاً بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يتناقضها وينافيها وإذا كان هذا الكلام ظاهراً جلياً كان محل كلام الله تعالى عليه عز وجل عن الفائدة ، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد والعبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أخرجه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تكمل البتة على أنه أفضل من البشر في كثرة الثواب أو يقال انهم إنما ادعوا الهيته لانه حصل من غير أب فقبل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى في ذلك مع أنهم لا يستنكفون عن العبودية . فان قيل في الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة في العبودية لافي القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقرين والقرب من الله تعالى لا يكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم بهذا بكونهم مقرين علنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لافي الشدة والبطش . قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقرين فوجب أن لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقرين وجب أن يكون التفاوت واقعاً في ذلك فهذا باطل أيضاً لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة

يتباينون بأمور أخرى يكون المراد يان التفاوت في تلك الأمور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل . سؤال آخر : لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فأورد الكلام على حسب معتقدهم كما في قوله (وهو أهون عليه) . وثانها : قوله تعالى حكاية عن ابليس (ما نها كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقدرا عند آدم وحواء عليهما السلام ان الملك أفضل من البشر لم يقدر ابليس على أن يفترهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يفتران بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة ، ولا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والى الاعتراض واعتقاد آدم حجة : لاننا نقول : لعل آدم عليه السلام أخطأ في ذلك ، اما لان الزلة جائزة على الأنبياء أو لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت ، وأيضا هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ما صار نبيا ، وأيضا هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر في بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : أنها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب ؟ وذلك لانه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر في باب القدرة والقوة ، وفي باب الحسن والجمال ، وفي باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم في كثرة الثواب إلا أنه رغب في أن يكون مساويا لهم في تلك الأمور التي عددناها فكان التفرير حاصلا من هذا الوجه ، وأيضا فقوله (الا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبا ملكين فحيث يصح استدلالكم ويحتمل أن يكون المراد أن النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما ، هذا كما يقول أحدنا لغير ما نهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن النهي هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض ابليس إيقاع الشبهة بهما فن أوكد الشبهة إيهام أنهما لم ينبيا وإنما النهي غيرهما ، وأيضا فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على أن الملك أفضل من محمد ؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمدا أفضل من آدم عليهما السلام ، ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) ، ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والنبي

يدل على محبة هذا الاحتمال وجوه . الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السبل ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثاني : أن قوله ( قل لا أقول لكم عندى خزانة الله ) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله ( ولا أعلم الغيب ) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله ( ولا أقول لكم إني ملك ) معناه والله أعلم وكما لا أدعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم . الثالث : قوله ( ولا أقول لكم إني ملك ) لم يرد به نفي الصورة لأنه لا يفيد النقص وإنما نفي أن يكون له مثل ملهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه أن لا يكون له مثل ملهم ولا تسكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فإن عدم الاستواء في الكل غير ، وحصول الاختلاف في الكل غير . وطاشرها : قوله تعالى ( ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم ) . فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون هذا التشبيه واقعا في السيرة لافي الصورة لأنه قال ( إن هذا إلا ملك كريم ) فنبهه بالملك الكريم والملك إنما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته ثبتت أن المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتته وإثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غرض البصر وقبح النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدللت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقائل أن يقول : إن قول المرأة ( فذلكن الذى لمتنى فيه ) كالصرح في أن مراد النساء بقولهن ( إن هذا إلا ملك كريم ) تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لافي السيرة ، لأن ظهور عندها في شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه ، فإن ذلك لا يناسب شدة عشقها له ، سلبنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن المشتته ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه السلام أقل ثوابا من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع في أن عدم الثفات البشرى إلى المطاع والمتاكم أقل من عدم الثفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلت إن ذلك يوجب المزيد في الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فإن تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى ( وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل

من غيرهم ، أما المكفوفون فهم أربعة أنواع : الملائكة والانس والجن والشياطين ، ولا شك أن الانس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حيثئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحيثئذ لا يبق لقوله تعالى ( وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ) فائدة ، بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ، ولما لم يقل ذلك علينا أن الملك أفضل من البشر . ولقاتل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضا فبأن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، فانا إذا قدرنا عشرة من العبد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار ، والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثاني إلا أنه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من أفراد المجموع الأول ، فكذا هنا . وأيضا فقوله ( وفضلناهم ) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله ( ولقد كرمتنا بني آدم ) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله ( خلق السموات بغير عمد ترونها ) لا يقتضى أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى ( ومن يدع مع الله لها آخر لا برهان له به ) يقتضى أن يكون هناك آله آخر له برهان فكذلك هنا . الحجة الثانية عشرة الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد إلا بدؤا بالاستغفار لأنفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) وقال نوح عليه السلام ( رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين ) وقال إبراهيم عليه السلام ( رب اغفر لي ولوالدي ) وقال هب لي حكما والحقني بالصالحين ) وقال موسى ( رب اغفر لي ولأخي ) وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ) وقال ( ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ( اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ) وقال ( ويستغفرون للذين آمنوا ) لو كانوا محتاجين

الى الاستغفار لبدؤا في ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم، لكننا بينا فيما تقدم أن التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة، ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وان عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام في حق جميع المكلفين من بنى آدم فدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضى كونهم أفضل من البشر لوجوبهم . الاول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم والحافظ للسكف من المصيبة لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ، وذلك يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل . والثاني : انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصى ، وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكن الامر بالعكس. ولقائل أن يقول : أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يוכל بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك، أما قوله : جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف ؛ لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة في شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كال في الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى في هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) . ولقائل أن يقول كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هي قوتهم وشدهم وبطشهم، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على أنهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا هنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فين تعالى انه لا بد في صحة الايمان من الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه ونفى بالملائكة وتلك بالكتب وربع بالرسل وكفنا في

قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (إن الله وملائكته يصلون على النبي) والتقديم في الذكر يدل على التقديم في الدرجة ويدل عليه أن تقديم الآدمي على الأشرف في الذكر قبيح عرفه فوجب أن يكون قبيحا شرعا، أما أنه قبيح عرفا فلان الشاعرا قال: -

عميرة ودع ابن تجمرت غاديا كنى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب: لو قدمت الاسلام لاجزتك، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعاوية، وهذا يدل على أن التقديم في الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه في العرف كذلك وجب أن يكون في الشرع كذلك؛ لقوله عليه السلام «مارأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل في الذكر يدل على تقديمهم في الفضل. ولقائل أن يقول: هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الواو فالواو لا تنفيد الترتيب، وإن كان على التقديم في الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد: الحجة السادسة عشرة: قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) فجعل صلوات الملائكة كالتشريف الذي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم. ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يأمركم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا في الملائكة. الحجة السابعة عشرة: أن تتكلم في جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول: إن جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال. أحدها: كونه رسولا لله. وثانيها: كونه كريما على الله تعالى. وثالثها: كونه ذا قوة عند الله، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره. ورابعها: كونه مكينا عند الله. وخامسها: كونه مطاعا في عالم السموات. وسادسها: كونه أمينا في كل الطاعات مبرا عن أنواع الخيانات ثم أنه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام في صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإطلاقا لحقه وذلك غير جائز

على الله ، فدلّت هذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون ، وذلك يدل على أنه لانسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة . فان قيل لم لا يجوز أن يكون قوله ( انه لقول رسول كريم ) صفة لمحمد لجبريل عليهما السلام . قلنا لان قوله ( ولقد رآه بالافق المبين ) يبطل ذلك . ولقائل أن يقول انا توافقنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز أن يقال ان محمدا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التي هي غير المذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست وهي قوله ( يا أيها النبي انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ) فالوصف الاول كونه نبيا والثاني كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين بالوصف لا يدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني . الحجة الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك أعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله ( عليه شديد القوى ) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضا فالعلوم قسمان : أحدهما : العلوم التي يتوصل إليها بالعقول كالعالم بذات الله تعالى وصفاته ، فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام ولا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير في ذلك جهل وهو قاذح في معرفة الله تعالى ، وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات في المقارن والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ، لأنه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان عليه بها أكثر وأتم . وثانيها : العلوم التي لا يتوصل إليها إلا بالوحى فهي لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كالواسطة

بين الله تعالى وبين جميع الأنبياء فكان علما بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضا عالم بسرائع الملائكة وتكاليهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ما كان علما بذلك ، ثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علما من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى ( قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) . ولقاتل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله تعالى ( يا آدم أنبئهم بأسمائهم ) ثم إن سلبنا مزيد عليهم ولكن ذلك لا يقتضى كثرة الثواب ، فانا نرى الرجل المبتدع يحيط بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسيه ما نهينا مرارا عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الاخلاص في الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى ( ومن يقل منهم إلى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم ) فهذه الآية دالة على أنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الالهية لا بشئ آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقاتل أن يقول لا نزاع في نهاية جلالهم أما قوله إنهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة إلى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقوامهم شديدة وهم مبرؤون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا في هذا المعنى الذى ذكرته لكن لم قلتم إن ذلك يدل على أنهم أكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس إلا ذلك . الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة والسلام رواية عن الله تعالى « واذ ذكرتى عبدى فى ملا » ذكرته فى ملا خير من ملته ، وهذا يدل على أن الملا الأعلى أشرف . ولقاتل أن يقول هذا خبر واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملا الملائكة أفضل من ملا البشر وملا البشر عبارة عن العوام لآعن الانبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الانبياء . هذا آخر الكلام فى الدلائل الثقيلة واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السامية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا فى هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان أسباب العدم للركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانبيه

الروحاني أمر واحد وجانب الجسدي أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجماً للروحاني والجسدي يجب أن يكون أفضل من الروحاني والصرف والجسدي الصرف وهذا هو السر في أن جعل البشر الأول مسجوداً لللائكة ومن وجه آخر وهو أن الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمية فكان استغراقها في مقاماتها التورانية عاقباً عن تدبير هذا العالم الجسدي أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام تركها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظر عالم الاجسام بمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم . الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالى عن منبع الشر أشرف من المبتلى به . الاعتراض : لاشك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر في المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله ، أما الارواح البشرية لما أطاعت خالقها لم تكن تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم أكمل ، وأيضا فن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت ( لا علم لنا إلا ما علمتنا ) أكمل من درجاتهم حين قالت ( أنجمل فيها من يفسد فيها ) وما ذاك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في البشر أكمل ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى « لاثنين المذنبين أحب إليّ من زجل المسيحين » . الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكناً لها بحسب أنواعها التي في أشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبيااء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « إنى لاستغفر الله في اليوم واليلة مائة مرة وما أدرى ما يفعل بي ولا بكم » ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعتراض : لا نسلم أنها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ، ولهذا قيل ان تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة الى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التي هي بالقوة الى الفعل : الحجة الرابعة :

الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك . الاعتراض : المقدمتان ممنوعتان ليس أن الروحانيات بمكنة الوجود لذواتها وأجبة الوجود بمادتها فهي معدة سلفاً لذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثة ، بل هي عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأضلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدى الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها واستحكم إلها بها فبعثت من تلك الأضلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال في تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كلية ودمنة . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة ويدانه العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة ، والعالى خير من السفلى ، واللطيف أكمل من الكثيف . الاعتراض : هذا كله إشارة إلى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربي) وأدناه الشرف بسبب شرف المادة هو حجة العين الأول وقد قيل له ما قيل . الحجة السادسة : الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلا تنافى الحكمة على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات وإطلاعهما على مستقبل الأمور ، وأيضاً فعلومهم فعلية نظرية كلية دائمة ، وعلوم البشر على الضد في كل ذلك . وأما العمل فلا أنهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل وتنفسهم يذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجددون من العلائق البدنية غير محجوبين بشيء من القوى الشهوانية والنفسية فأين أحد القسمين من الآخر . الاعتراض : لا نزاع في كل ما ذكرتموه إلا أن هنا دقيقة وهي أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المتبلى بالجوع أيما كثرة فاللائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون في أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) فإن إدراك الملايم يعد الابتلاء بالمتنافي أذ من إدراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الأطباء : إن الحرارة في جحر الدق أشد منها في جحر النعب لكن حرارة الجحر في الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور

بها فنه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كالاتها دائمة ولم تحصل لساير الاجسام لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الامانة إلا البشر .

الحجة السابعة : الروحانيات لم قوة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التي هي لم ليست من جنس القوى المراجعة حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الحامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وماذا لك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى الساوية فما ظنك بتلك القوى الساوية والروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليا وتصريفا لا يستقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحرك يكتأفها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى (فالمقصيات أمرا) والعقول ايضا دالة عليه والارواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر والذي يقال من أن الشياطين التي هي الارواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبقدير التسليم فلا نزاع أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكل ولان الارواح الطيبة الملكية تصرف قواها الى مناظف هذا العالم السفلي ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فإين أحدهما من الآخر .

الاعتراض : لا يبعد أن يتقوى النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعينة على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة الثامنة : الروحانيات لها اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جحى العلو والسفالة وطرفي الخير والشر ويميلهم الى الخيرات انما يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من أن لكل انسان ملكا يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار أفضل من المجهور وهذا ضعيف لأن التردد مادام يبق استحالة صدور الفعل واذا حصل ترجيح التحق بالموجب فكان للانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذلك . الحجة التاسعة : الروحانيات محصنة بالهيكل وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالأرواح كنسبة الارواح الى الارواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم أن اختلافات أحوال الافلاك مبادئ للحصول الاختلافات في أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس

والثلث والتريع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرق فحينئذ يطل عمارة العالم وأخرى يفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر فاذا رأينا أن هياكل العالم العلوى مستوية على هياكل العالم السفلى فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستوية على أرواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكيمة والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوى وكالات هذه الأرواح معلولات لكالات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح الى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هي الآثار وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة . الاعتراض : كل ما ذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحت باق بعدلانا بينا أن الوصول الى اللذيق بعد الحرمان أذ من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجة العاشرة : قالوا الروحانيات الفلكية مبادئ لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدأ أشرف من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواهب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمراجع إليها وأيضا فان الأرواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوسخت بأوضار الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن الروحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض هذه الكلمات بنيتومها على نفي المعادون في حشر الأجساد ودونها خطر القتل . الحجة الحادية عشرة : أليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشئ من المعارف والعلوم إلا بعد الوحي فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما في قلع مدائن قوم لوط وفي يوم بدر وهم الذين يهدونهم إلا مصالحهم كما في قصة نوح في نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فنأين وقع لكم أن فضلتهم على الملائكة مع تصريحهم باقتدارهم اليهم في كل الأمور الحجة الثانية عشرة : التقسيم العقلي قد دل على أن الأحياء اما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالحير المحض هو النوع الملكي والشرير المحض هو النوع الشيطاني والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشرى وأيضا فان الانسان هو

الناطق المائت وعلى جانيه قسمان آخران . أحدهما : الناطق الذي لا يكون مائتا وهو الملك . والآخر : المائت الذي لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر في الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون في الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة في ترتيب الوجود . الاعتراض : إن المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم إن الملك أكثر ثوابا فهذا يحصل ما قيل في هذا الباب من الوجوه العقلية وباقه التوفيق . واحتج من قال بفضل الأنبياء على الملائكة بأمور . أحدهما : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقلعة بل كانت السجدة في الحقيقة له وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح في العقول فانه يقبح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة في الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها : أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (ياداد انا جمعا ناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه في الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم مافي البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم مافي الأرض جميعا) فبلغ آدم في منصب الخلافة إلى أعلى الدرجات فالدينا خلقت متعة لبقائه والآخره مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن وعبته والملائكة في طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم مهزئين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم أنه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لا غاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والأعلم أفضل أما أنه أعلم فلأنه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان علما بما لم يكونوا عاقلين به وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ورابعها : قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ما تقدم من العلم فكل ما كان هاديا على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم

فقلنا (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) معناه إن الله تعالى اصطفاكم على كل المخلوقات ولاشك أن الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضي أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) فانه لا يازم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى في حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يازم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا قلنا : الاشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأني فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لأن المدحوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى إياهم على العالمين في ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضا فبأن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره في العموم . وخامسها : قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادسها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل إنما قلنا انها أشق لوجوه الأول : أن الأدنى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوم إلى المعصية وهي شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهي شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثاني : أن الملائكة لا يعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقال (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وقال معاذ اجتهد برأى فهو به رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص . الثالث : أن الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لأن من جملة الشبهات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا

إلى دفع هذه الشبهة والملائكة لا يحتاجون إليها لأنهم ساكنون في عالم السموات فيشاهدون كيفية انقمارها إلى المدبر الصانع . الرابع : أن الشيطان لاسيل له إلى وسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر في الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثوابا بالنصر والقياس أما النص قوله عليه الصلاة والسلام وأفضل المبادات أحزمها أي أشقها وأما القياس فلأننا نعلم أن الشيخ الذي لم يبق له ميل إلى النساء إذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشيق العظيم فكذا هنا وسابعا : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلاشهوة وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمي وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمي بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحدها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمي إذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فإنه يصير دون البهيمة على ما قلنا تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار نصيرهم إلى النار دون البهائم فيجب أن يقال إذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهوى نفسه شيأ بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لأحد الطرفين بالآخر . وثامنا : أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعا : ما روى أن جبريل عليه السلام أخذ يركب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام إلى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت أنملة لاحترقت . وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام وإن لي وزيرين في السماء ووزيرين في الأرض أما اللذان في السماء لجبريل وميكائيل وأما اللذان في الأرض فأبوبكر وعمر فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملاك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملاك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملك . هذا تمام القول في دلائل من فضل البشر على الملك أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا : قد سبق بيان أن من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لا وضع الجبهة على الأرض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الأرض لكنه قال السجود لله وآدم قبله السجود وعلى هذين القولين لا إشكال أما إذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم أن ذلك لا يجوز من الأشرف في حق الشريف وذلك لأن الحكمة قد تقتضي ذلك كثيرا من حب الأشرف وإظهار النهاية في الاتقياد

والطاعة فإن السلطان أن يجلس أقل عبيده في الصدر وأن يأمر الأكابر بخضعته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له في كل الامور متقادين له في جميع الاحوال فلم لا يجوز أن يكون الامر ههنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وأن أفضاله غير معللة ولذلك قلنا انه لا اعتراض عليه في خلق الكفر في الانسان ثم في تمزيهه عليه أبد الآباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه في أن يأمر الأعلى بالسجود للادون . وأما الحجة الثانية : فجوابها أن آدم عليه السلام إنما جعل خليفة في الارض وهذا يقتضي أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من في الارض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فإن قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له في الارض قلنا لوجوه منها أن البشر لا يعطون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس الى الجنس أميل ومنها أن الملائكة في نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر ما في الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ما علموها لكن لعلمهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذي يحقق هذا أنا توافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فإن إبليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما بذلك ولم يلزم منه كون إبليس أفضل من آدم عليه السلام والمهدد قال سليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون المهدد أفضل من سليمان سلينا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لا يجوز أن يقال ان طاعتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهي أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهي قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما في قوله (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يهيئ الأرض بعد موتها) ولا يتمتع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهي أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذلك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الاخلاص في التوبة ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن اخلاص الآتي به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة :

فهو جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الجاهل فهذا ممنوع على الإطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالأمير الكبير الموكل على المتهمين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الأحاد وهما معارضتان بما روياه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسئلة وبالله التوفيق .

(المسئلة الخامسة) اعلم أن الله تعالى لما استثنى إبليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا في ترك السجود فينبى تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله . أبى لأن الآباء هو الامتناع مع الاختيار أما من لم يكن قادرا على الفعل لا يقال له أنه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم إليه الكبير فينبى تعالى أن ذلك الآباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الآباء والاستكبار مع عدم الكفر فينبى تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضى هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عدم القدرة على الفعل متفية ومن لا يقدر على الشيء لا يقال إنه أباه . وثانيها : أن من لا يقدر على الفعل لا يقال استكبر بأن لم يفعل لأنه إذا لم يقدر على الفعل لا يقال استكبر عن الفعل وإنما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لا يمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره وامتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لإبليس فهو خاسر الصفة . والجواب عنه : أن هذا القاضى لا يزال يطعن في تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهى والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ، فإن كان عن قصد وداع فن أبى ذلك القصد أو وقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوق ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسبطله وإن وقع عن فاعل هو الله حينئذ يلزمك كل ما أورده علينا ، وأما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا والاتفاق لا يكون في وسعه واختياره . فكيف يؤمر به وينهى عنه فيأبها القاضى ما القائمة في التمسك بالأمر والنهى ، وتكثير

الوجه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ، ويستأصل عزوق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لاعتراض مرجح وحيث قد ينسد باب اثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وهو جوابنا

(المسئلة السادسة) للعقلاء في قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان: أحدهما: أن إبليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان . أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الاناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود ، قال إبليس للملائكة إني أسلم أن لي إلها هو خالقي ، وموجدي ، وهو خالق الخلق ، لكن لي على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة . الأولى : ما الحكمة في الخلق لاسبيا كان عالما بأن الكافر لا يستوجب عند خلقه إلا الآلام . الثاني : ثم ما الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود منه ضرر ولا نفع وكل ما يعود إلى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف . الثالث : هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم الرابع : ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعني وأوجب عقابي مع أنه لا فائدة له ولا لغيره فيه ، ولما فيه أعظم الضرر . الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكنتني من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام . السادس : ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنتني من اغوائهم واضلالهم . السابع : ثم لما استعملته المدة الطويلة في ذلك ، فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان غالبا عن الشر لكان ذلك خيرا ، قال شارح الاناجيل ، فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء : يا إبليس إنك ما عرفتني ، ولو عرفتني لعلمت أنه لا اعتراض على شيء من أفعالي فإني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقييحه لم يمدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما . أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات وانهدفت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتر لكان فقيرا لا غنيا فهو سبحانه مقطوع الحاجات ومتبهي الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تنطرق اللية إلى أماله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قل بعضهم : جل جناب الجلال عن أن

يؤذن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافرا متافعا منذ كان . الوجه الثاني : في تقرير أنه كان كافرا أبدا قول أصحاب الموافقة وذلك لأن الإيمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فإذا صدر الإيمان من المكلف في وقت ثم صدر عنه والتميز بالله بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطاريء مزيلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالاحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الإيمان أن لا يصدر الكفر عنه في وقت قط فإذا كانت الحائجة على الكفر علينا أن الذي صدر عنه أولا ما كان إيمانا إذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم إبليس على الكفر علينا أنه ما كان مؤمنا قط . القول الثاني : أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك ، وهؤلاء اختلفوا في تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فهم من قال منناه وكان من الكافرين في علم الله تعالى أى كان عالما في الأزل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم . والوجه الثاني : أنه لما كفر في وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضى كفره صدق عليه في ذلك الوقت أنه كان في ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين ، لأن قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين في ذلك الوقت ، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة . الوجه الثالث : المراد من كان صار ، أى وصار من الكافرين ، وههنا أصحاب . البحث الأول : اختلفوا في أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين ، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من التبعيض ، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذي يؤكد ذلك ما روى عن أبي هريرة أنه قال إن الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إني خالق بشرا من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقموا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأحرقهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لاتدل على ذلك ثم لم في تفسير الآية وجهان . أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه في الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر في مثاله قوله تعالى (والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة في الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول

هذه الآية صرح قوله وكان من الكافرين . وثانيها أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الإضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن إبليس هل كان أول من كفر بالله ، والذي عليه إلا كثرون أنه أول من كفر بالله البحث الثانى : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لا توجب الكفر ، أما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل فى الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم تمسكوا بهذه الآية ، قالوا ان الله تعالى كفر إبليس بتلك المعصية ، فدل على أن المعصية كفر ، والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الامر فهنا السؤال زائل ، وان قلنا انه كان مؤمنا ، فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا فى ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله (أنا خير منه) والله أعلم

(المسئلة السابعة) قال الا كثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين . الاول : ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لاسيما وقد وردت هذه اللفظة مقروبة بأكل وجوه التأكيد فى قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثانى : وهو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال للمأمورين بهذا السجود هم ملائكة الارض واستعظموا أن يكون أكبر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فاتهم بحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسائية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسئلة مذكور فى العقلیات .

تم الجزء الثانى . وبليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى  
«وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة . الآية»



فهرس  
الجزء الثالث من

الفسير الكبير

للأمام

الحسن الساري

صفحة	صفحة
٢٠	٢ قوله تعالى «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة» الآية
الاستقرار	٢
المسئلة السادسة : معنى الحين	المسئلة الأولى : اختلفوا فى أن قوله «اسكن» أمر تكليف
٢٠	المسئلة الثانية : لمن إبليس
السابعة : بيان أن فى هذه الآيات	٣ « الثالثة : المراد بالزوجة حواء
تحذيراً عظيماً عن كل المعاصى	٣ « الرابعة : نوع الجنة المذكورة فى هذه الآية
٢١ قوله تعالى «فلقى آدم من ربه كلمات» الآية	المسئلة الخامسة : السكنى من السكون
٢١ المسئلة الأولى : أصل التلقى هو الترضى للقاء	٤ « السادسة : الفرق بين قوله تعالى «ولكلا منها رعداً» وقوله «فكلا من حيث شئتما»
٢١ المسئلة الثانية : المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة	٥ المسئلة السابعة : قوله «ولا تقربا هذه الشجرة»
٢٢ المسئلة الثالثة : ما هى هذه الكلمات ؟	٦ المسئلة الثامنة : نوع هذه الشجرة
٢٤ « الخامسة : التوبة لازمة من الصغيرة والكبيرة	٦ « التاسعة : المراد بقوله تعالى «فكونا من الظالمين»
٢٤ المسئلة السادسة : أصل التوبة الرجوع	٧ قوله تعالى «فأزلمها الشيطان عنها» الآية
٢٥ « السابعة : قبول التوبة	٧ المسئلة الأولى : عصمة الأنبياء عليهم السلام
٢٥ « الثامنة : وجوب اشتغال العبد بالتوبة فى كل حين وأوان	١٧ المسئلة الثانية : كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام
٢٩ المسئلة التاسعة : الاكتفاء بذكر توبة آدم دون توبة حواء	١٨ قوله تعالى «وقلنا امبطوا»
٢٩ قوله تعالى «قلنا امبطوا منها جميعاً» الآية	١٨ المسئلة الأولى : نوع هذه الجنة
٣٠ المسئلة الأولى : فائدة تكرار الأمر بالمبطوط	١٨ « الثانية : من المخاطبون بهذا الخطاب ؟
٣٠ « الثانية : مواضع المبطوط	١٩ « الثالثة : قوله تعالى «امبطوا» هل هو أمر أم إباحة ؟
٣٠ « الثالثة : فى الهدى	٢٠ المسئلة الرابعة : قوله تعالى «امبطوا بعضكم بعض عدوه» أمر بالمبطوط ليس أمراً بالعداوة
٣١ « الرابعة : جزاء من تبع هدى الله	
٣٢ « الخامسة : قد ثبت الهدى ولا اعتناء	
٣٢ قوله تعالى «والذين كفروا وكذبوا بآياتنا» الآية	
٣٢ القول فى التعم الخاصة ببنى إسرائيل	

صفحة	صفحة
٥٨	٣٣ قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » الآية
٥٨	المسئلة الأولى : معنى « إسرائيل »
٥٩	٣٣ » الثانية : حد التعمه
٦١	٣٧ » الثالثة : النعم المخصوصة بني إسرائيل
٦٣	٤٥ قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم » الآية
٦٣	٤٨ قوله تعالى « ولا تلبسوا الحق بالباطل » الآية
٦٣	المسئلة الثانية : إجماع الأمة على شفاعة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
٧٥	٤٩ قوله تعالى « وآمنوا بالصلاة وآتوا الزكاة » الآية
٧٩	المسئلة الأولى : معنى قوله تعالى « وآمنوا بالصلاة »
٨٢	٥٠ المسئلة الثانية : الصلاة في اللغة اللعاء
٨٧	٥١ » الثالثة : قوله تعالى « وآمنوا بالصلاة » خطاب مع اليهود
٨٩	٥١ قوله تعالى « وأأمرون الناس بالبر » الآية
٩٢	٥٢ المسئلة الأولى : ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر
٩٨	المسئلة الثانية : احتجاج المعتزلة بهذه الآية على أن فعل البعد غير مخلوق لله تعالى
٩٨	٥٤ المسئلة الثالثة : عقاب من يأمر بالمعروف ولا ياتيه
١٠٥	٥٥ قوله تعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة » الآية
١٠٦	المسئلة الأولى : من المخاطبون بقوله سبحانه وتعالى « واستعينوا بالصبر والصلاة »
١٠٦	المسئلة الثانية : ما ذكر في الصبر والصلاة
١٠٦	المسئلة الأولى : في جواز رؤية الله تعالى
١٠٦	» الثانية : المراد من الرجوع إلى الله تعالى
١٠٦	» الثالثة : معنى اللام في « الحجر »
١٠٧	» الرابعة : الغاء في قوله « فأنشجرت »

صفحة	صفحة
١٣١	١٠٩ قوله تعالى «واذا قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد» الآية
المسئلة الرابعة : كفرهم بقولهم «أنتخذنا هزوا»	١١١ المسئلة الثانية : قوله تعالى «لن نصبر على طعام واحد» الآية
١٣٤ المسئلة الأولى : الاستماعة باقته تعالى ، وتفويض الامر اليه	١١١ « الثالثة : معنى القتاء والقوم
١٣٤ المسئلة الثانية : الحوادث كلها مرادة لله تعالى	١١١ « الرابعة : القراءة المعروفة «أستبدلون»
١٣٤ « الثالثة : احتياج المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة	١١٢ المسئلة الخامسة : القراءة المعروفة «أبطلوا»
١٣٨ المسئلة الأولى : قول المعتزلة في قوله تعالى «واقه عرج ما كنتم تكتمون»	١١٦ قوله تعالى «ان الذين آمنوا والذين هادوا» الآية
١٣٨ المسئلة الثانية : الله تعالى عالم بجميع المعلومات	١١٩ قوله تعالى «واذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور» الآية
١٣٨ المسئلة الثالثة : ظهور الطاعة والمعصية على أسنة الناس	١٢٢ قوله تعالى «ولقد علمت الذين اعتدوا منكم في السبت» الآية
١٣٨ المسئلة الرابعة : دلالة الآية على أنه يجوز ورود العام لارادة الخاص	١٢٢ المسئلة الأولى : من هم الذين اعتدوا في السبت ؟
١٣٨ المسئلة الأولى : المروي عن ابن عباس أن صاحب البقرة طلبها أربعين سنة حتى وجدها	١٢٢ المسئلة الثانية المقصود من ذكر هذه القصة
١٣٨ المسئلة الثانية : الهاء في قوله تعالى «واضربوه»	١٢٤ « الثالثة : معنى مسخ القلوب
١٣٨ « الثالثة : حكمة أمره تعالى بذيح البقرة	١٢٥ « الرابعة : معنى «الحاسي»
١٣٩ « الرابعة : ما هو ذلك البعض الذي ضربوا القليل به ؟	١٢٦ قوله تعالى «واذا قال موسى لقومه» الآية
١٣٩ المسئلة الخامسة : كيف قام القليل	١٢٧ المسئلة الأولى : الايلام والذبح
١٤١ قوله تعالى «ثم قست قلوبكم من بعد ذلك» الآية	١٢٨ « الثانية : الواجب الخير
١٤٢ المسئلة الأولى : تشبيه قسوة القلوب بالحجارة	١٢٨ « الثالثة : قوله تعالى «ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة»
١٤٢ « الثانية : المخاطب بقوله تعالى «ثم قست قلوبكم» م أهل الكتاب	١٣٠ المسئلة الأولى : القرامات في «هزوا»
	١٣١ « الثانية : معنى «قالوا أنتخذنا هزوا»
	١٣١ « الثالثة : سبب قولهم «أنتخذنا هزوا»

صفحة	صفحة
المسئلة الثانية : التحريف اما أن يكون فى	١٤٢ المسئلة الثالثة : قوله تعالى «من بعد ذلك»
اللفظ أو فى المعنى	١٤٣ « الأولى : كلة «أو» فى هذه الآية
المسئلة الثالثة : من هم المخرفون ، وفى	بمعنى الواو
أى الأزمنة كانوا	١٤٣ المسئلة الثانية : قوله تعالى «أشد» معطوف
المسئلة الرابعة : كيف يلزم من اقدم البعض	على الكاف
على التحريف حصول اليأس من إيمان	١٤٣ المسئلة الثالثة : لماذا وصف الله تعالى القلوب
الباقين	بأنها أشد قسوة
المسئلة الخامسة : الاختلاف فى معنى قوله	١٤٤ المسئلة الرابعة : الاعتراض بأنه تعالى هو
تعالى «أفطمعون»	الخالق فقيم اللوام على مام عليه من الكفر
المسئلة الأولى : اعظامه تعالى لذنب الذين	١٤٤ المسئلة الخامسة : لماذا قال تعالى «أشد
يخرفون وهم يعلمون	قسوة» ولم يقل : أقى
المسئلة الثانية : العالم المعاند أبعد من الرشد	١٤٤ المسئلة الأولى : قري- هوان، بالتخفيف
وأقرب إلى اليأس من الجاهل	١٤٤ المسئلة الثانية : التفجر هو : الفتح بالسعة
قوله تعالى «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا	والكثرة
آمناء»	١٤٧ قوله تعالى «أفطمعون أن يؤمنوا لكم»
قوله تعالى «ومنهم أميون لا يعلمون	الآية
الكتاب» الآية	١٤٨ المسئلة الأولى : قوله تعالى «أفطمعون
المسئلة الأولى : معنى «الأمى»	أن يؤمنوا لكم» هل هو خطاب للنبي
١٥٤ « الثانية : معنى «الامانى»	صلى الله عليه وسلم خاصة ، أو هو خطاب
١٥٥ « الثالثة : قوله تعالى «الا أمانى»	مع الرسول والمؤمنين
قوله تعالى «وقالوا لن نمسنا النار الا أياما	١٤٨ المسئلة الثانية : المراد بقوله تعالى « أن
معدودة» الآية	يؤمنوا لكم» هم اليهود
١٥٧ المسئلة الأولى : تفسير الأيام المعدودة	١٤٨ المسئلة الثالثة : سبب استبعاد إيمانهم
١٥٨ « الثانية : زمن الحيض	١٤٩ المسئلة الرابعة : ما الفائدة فى قوله تعالى
١٥٨ « الثالثة : الفرق بين «معدودة ومعدودات»	« أفطمعون أن يؤمنوا لكم » مع أنهم
١٥٨ المسئلة الأولى : الهدف فى هذا الموضع مجرى	مكلفون بأن يؤمنوا بالله
مجرى الوعد والتحير	١٤٩ المسئلة الأولى : التحريف : التغير والتبديل
١٥٨ المسئلة الثانية : قوله تعالى «لن يخلف الله»	

صفحة	صفحة
المسئلة الرابعة : كيفية الاحسان الى الوالدين ١٨٥	المسئلة الثالثة : قوله تعالى «أعزكم» ١٥٩
المسئلة الاولى : من هم الاقارب المعنيون في الآية بقوله تعالى «وذى القربى» ١٨٥	«الرابعة : قوله تعالى «فلن يخلف الله عهده» ١٥٩
المسئلة الثانية : حق ذى القربى ١٨٥	«الخامسة : اخراج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب ١٥٩
المسئلة الاولى والثانية : اليتيم ١٨٦	قوله تعالى « على من كسب سيئرا حاطت به خطيئته » الآية ١٦٠
المسئلة الاولى والثانية : المساكين ١٨٦	المسئلة الاولى : في الوعيد ١٦١
المسئلة الثالثة : الاحسان لا بد أن يكون مغايرا للزكاة ١٨٦	قوله تعالى «والذين آمنوا وعملوا الصالحات» الآية ١٨١
المسئلة الاولى : وجه فرائض من قرأ «حسنا» بفتح الحاء والسين ١٨٦	المسئلة الاولى : العمل الصالح خارج عن معنى الايمان ١٨١
المسئلة الثانية : لم غوطبوا بقولوا بعد الاخبار ١٨٦	المسئلة الثانية : صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة ١٨١
المسئلة الثالثة : من المخاطب بقوله تعالى «وقولوا للناس حسناً» ١٨٧	المسئلة الثالثة : قول من قال : ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا ١٨٢
المسئلة الرابعة : هل يجب القول الحسن مع المؤمنين والكفار ؟ ١٨٧	قوله تعالى «واذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل» الآية ١٨٢
المسئلة الخامسة : جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى «وقولوا للناس حسناً» ١٨٨	المسئلة الاولى : وجه فرائض من قرأ «يعبدون» بالياء ١٨٢
المسئلة السادسة : وجوب الاحسان والقول الحسن ١٨٨	المسئلة الثانية : موضع «يعبدون» من الاعراب ١٨٣
قوله تعالى «واذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم» الآية ١٨٩	المسئلة الثالثة : دلالة هذا الميثاق ١٨٣
قوله تعالى «ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم» الآية ١٩٠	المسئلة الاولى : بم يتصل الباء في قوله تعالى «وبالوالدين احسانا» ١٨٣
المسئلة الاولى : قراءة «تظاهرون» بالتخفيف والتشديد ١٩١	المسئلة الثانية : سبب ارداف عبادة الله تعالى بالاحسان الى الوالدين ١٨٤
المسئلة الثانية : التظاهر هو التماون ١٩١	المسئلة الثالثة : تعظيم الوالدين وان كنا كافرين ١٨٤

صفحة	صفحة
المسئلة الثانية : معنى « عيسى ومريم » ١٩٦	المسئلة الثالثة : تحريم إعاة الظالم ١٩٢
« الثالثة : معنى «البنات» ١٩٧	« الرابعة : قدر ذنب المعين على الظلم ١٩٢
« الأولى : « القدس » بالتخفيف ١٩٧	« الأولى : الفرق بين الأسرى ١٩٢
والتثقيل	والأسارى
المسئلة الثانية : ماهو «الروح» ١٩٧	المسئلة الثانية : فى معنى «تقدم» و«تأدوم» ١٩٢
قوله تعالى «وقالوا فلربنا غلف» ١٩٨	« الثالثة : المراد من قوله تعالى ١٩٢
المسئلة الأولى : تفسير قوله تعالى «قليلًا ١٩٩	«تأدوم»
مايؤمنون»	المسئلة الرابعة : من هم الذين أخرجوا ١٩٣
« الثانية : فى انتصاب «قليلًا» ٢٠٠	والذين فودوا
قوله تعالى «ولما جلداهم كتاب من عند ٢٠٠	المسئلة الأولى : قراءة من قرأ «تعملون» ١٩٤
الله الآية	بالياء والتاء
المسئلة الأولى : لاشبهة أن القرآن مصدق ٢٠٠	المسئلة الثانية : قوله تعالى «وما الله بغافل ١٩٤
لما مهمم	عما تعملون
المسئلة الثانية : وجه قراءة من قرأ «مصدقاه ٢٠٠	قوله تعالى «أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا ١٩٤
على الحال	بالآخرة» الآية
المسئلة الثالثة : جواب «لما» ٢٠٠	المسئلة الأولى : الفاء فى قوله تعالى «فلا ١٩٥
« الأولى : الآية تدل على أنهم كانوا ٢٠١	يخفف»
عارفين ببقوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم	المسئلة الثانية : حمل التخفيف على أن المذاب ١٩٥
المسئلة الثانية : لماذا كفروا به؟ ٢٠١	لا ينقطع بل يدوم
« الثالثة : ذكر تعالى كفرهم بعد ما بين ٢٠٢	قوله تعالى «ولقد آتينا موسى الكتاب ١٩٥
أنهم عالمون ببقوته	الآية
قوله تعالى «شما اشتروا به أنفسهم» الآية ٢٠٢	المسئلة الأولى : «فبقينا» أتبعنا ١٩٦
المسئلة الأولى : أصل «نعم وشس» ٢٠٢	« الثانية : يحى عيسى عليه السلام ١٩٦
« الثانية : «نعم وشس» فعلان ٢٠٣	بشريعة جديدة
« الثالثة : «نعم وشس» أصلا ٢٠٣	المسئلة الثالثة : من هم الرسل المعينون فى ١٩٩
لصالح والرداءة	هذه الآية
المسئلة الرابعة : أعراب «نعم الرجل زيد» ٢٠٣	المسئلة الأولى : للسبب فى أنه تعالى أجمل ١٩٦
« الخامسة : الخصوص بالمذبح والنم ٢٠٤	ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى عليه السلام

صفحة	صفحة
٢٠٩ المسئلة الأولى : قوله تعالى « قل بشيا بامرکم به ایمانکم »	٣٠٤ المسئلة الأولى : « ما » منكرة منصوبة
٢٠٩ المسئلة الثانية : الإيمان عرض	٢٠٤ « الثانية : معنى الشراء فى هذه الآية
٢٠٩ قوله تعالى « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » الآية	٢٠٥ « الأولى : قوله تعالى « فإوا بنضب على غضب »
٢١٣ المسئلة الأولى : تعليق تمى الموت على كونهم صادقین	٢٠٥ « الثانية : ما هو الغضب ؟
٢١٣ المسئلة الثانية : قوله تعالى « ولن يتمنوه »	٢٠٥ « الثالثة : يصح وصفه تعالى بالغضب
٢١٤ قوله تعالى « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » الآية	٢٠٥ « الأولى : قوله تعالى « والكافرين عذاب مهين »
٢١٥ المسئلة الثانية : قوله تعالى « ومن الذين أشركوا »	٢٠٥ المسئلة الثانية : العذاب فى الحقيقة لا يكون مهينا
٢١٥ « الأولى : قوله تعالى « وما هو »	٢٠٥ المسئلة الثالثة : هذه الآية تدل على أنه لا عذاب الا للكافرين
٢١٥ « الثانية : الرخصة : التباعد الانعام	٢٠٦ قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » الآية
٢١٥ قوله تعالى « قل من كان عدوا للجبريل » الآية	٢٠٧ المسئلة الأولى : قوله تعالى « فلم تقتلون أنبياء الله »
٢١٦ المسئلة الأولى : سبب قوله تعالى « قل من كان عدواً لجبريل »	٢٠٧ المسئلة الثانية : جواز المجادلة فى الدين
٢١٧ المسئلة الثانية : انكار اليهود عداوة جبريل عليه السلام	٢٠٧ « الثالثة والرابعة : قوله تعالى : « فلم تقتلون »
٢١٨ المسئلة الثالثة : أوجه القراءة فى « جبريل »	٢٠٨ قوله تعالى : « ولقد جاءكم موسى بالبينات » الآية
٢١٨ « الرابعة فى معنى « جبريل »	٢٠٨ قوله تعالى « واذا أخذنا ميثاقكم ورفضنا فوقكم الطور » الآية
٢٢٠ « الثانية : أوجه القراءة فى « ميكال »	٢٠٨ المسئلة الأولى : اطلال الجبل
٢٢٠ « الثالثة : الواو فى « جبريل وميكال »	٢٠٨ « الثانية : قوله تعالى « سمعنا وعصينا »
٢٢٠ « الرابعة : قوله تعالى « وعدو للكافرين »	٢٠٩ « الأولى : وأشربوا فى قلوبهم حب العجل
٢٢١ قوله تعالى « ولقد أنزلنا اليك آيات بينات » الآية	٢٠٩ المسئلة الثانية : معنى « وأشربوا »
٢٢١ المسئلة الأولى : المراد من الآيات البينات	
٢٢١ « الثانية : الوجه فى تسمية القرآن بالآيات	

صفحة	صفحة
٢٤٣	المسئلة الثالثة : معنى الازال
الملائكة	٢٢٢ : «الاولى : قوله تعالى «وما يكفر بها الا
٢٤٥	الفاستقون»
المسئلة الرابعة : من هذه الواقعة	٢٢٢ : المسئلة الثانية : الفسق في اللغة
٢٤٥ : «الخامسة : «هاروت وماروت»	٢٢٢ : قوله تعالى «أوكلما عاهدوا عهدا» الآية
٢٤٦ : «الاولى : نوع التفريق بين المرموز وجه	٢٢٢ : المسئلة الاولى والثانية : قوله تعالى «أوكلما»
٢٤٦ : «الثانية : معنى قوله تعالى «ياذن الله»	٢٢٣ : «الثالثة : المقصود من هذا الاستفهام
٢٤٦ : «الاولى : معنى قوله تعالى «لمن اشتراه»	٢٢٣ : «الرابعة : العهد
٢٤٧ : «الثانية : معنى «الحلاق»	٢٢٣ : «الخامسة : قوله تعالى «نبذة فريق»
٢٤٨ : قوله تعالى «ولولأنهم آمنوا اتقوا» الآية	٢٢٣ : قوله تعالى «ولما جاءهم رسول من عند الله» الآية
٢٤٨ : قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا	٢٢٤ : «واتبعوا ما تلوا الشياطين» الآية
راعنا» الآية	٢٢٥ : المسئلة الاولى : قوله تعالى «واتبعوا»
٢٤٨ : المسئلة الاولى : مخاطبة المؤمنين بقوله تعالى	٢٢٥ : «الثانية : قوله تعالى «وتلوا»
«يا أيها الذين آمنوا»	٢٢٦ : «الثالثة : من هم الشياطين
٢٤٨ : «الثانية : معنى قوله تعالى «راعنا»	٢٢٦ : «الرابعة : قوله تعالى «على ملك سليمان»
و«انظرنا»	٢٢٧ : «الخامسة : ماهو ملك سليمان
٢٥٠ : قوله تعالى «ما يود الذين كفروا من أهل	٢٢٧ : «السادسة : السبب في أنهم أضافوا السحر
الكتاب» الآية	الى سليمان عليه السلام
٢٥٠ : المسئلة الاولى : «من» الاولى لبيان	٢٢٧ : المسئلة الاولى : السحر
٢٥٠ : «الثانية : «الحير» هو الوحي	٢٢٨ : «الثانية : معنى السحر
٢٥١ : قوله تعالى «مانسخ من آية أو نفسها» الآية	٢٢٨ : «الثالثة : أقسام السحر
٢٥١ : المسئلة الاولى : النسخ في أصل اللغة	٢٣٦ : «الرابعة : أحوال المسلمين في السحر
٢٥٢ : «الثانية : القراءات الواردة في «مانسخ»	٢٣٨ : «الخامسة : تعلم السحر غير محظور
٢٥٢ : «الثالثة : «وما» في هذه الآية جزائية	٢٣٨ : «السادسة : هل يكفر الساحر أم لا
٢٥٢ : «الرابعة : النسخ في اصطلاح العلماء	٢٣٩ : «السابعة : هل يجب قتل الساحر أم لا
٢٥٣ : «الخامسة : النسخ جاز عقلا	٢٤١ : «الثامنة : وجه القراءات في «لكن»
٢٥٤ : «السادسة : وقوع النسخ في القرآن	٢٤١ : «الاولى : «وما» في قوله تعالى «وما أنزل»
٢٥٦ : «السابعة : نسخ الحكم أو التلاوة	٢٤٣ : «الثانية : وجه قراءة «ملكين» بكسر اللام
٢٥٦ : «الثامنة : اختلاف المفسرين في النسخ	

صفحة	صفحة
٢٥٧	المسئلة الأولى : فى جواز النسخ وكيفية
٢٥٨	» الثانية : عدم جواز نسخ الشىء الى
٢٥٨	ماهو أثقل منه
٢٥٨	» الثالثة : فى عدم نسخ الكتاب بالسنة
٢٥٩	» التاسعة : قوله المعتزلة بحلق القرآن
٢٥٩	» العاشرة : فى أن المدوم شىء
٢٦٠	» الأولى : فى كون «أم» على ضربين
٢٦١	» الثانية : من المخاطب بقوله تعالى
٢٦١	» أم تريدون »
٢٦١	» الثالثة : فى أنهم أتوا بالسؤال أم لا
٢٦٢	» الرابعة : هل سؤلهم كفر أم لا
٢٦٢	المسئلة الخامسة : فى اتصال هذا الآية بما قبلها
٢٦٢	» السادسة : فى معنى «سواء السيل»
٢٦٣	» الأولى : فى ذم الحسد
٢٦٤	» الثانية : فى حقيقة الحسد
٢٦٦	المسئلة الثالثة : فى مراتب الحسد
٢٦٦	» الرابعة : ذكر سبعة أسباب للحسد
٢٦٨	» الخامسة : فى سبب كثرة الحسد
٢٦٩	» السادسة : فى النبوء المزيل للحسد
٢٧١	» السابعة : النفرة القائمة بقلب الحاسد
٢٧١	» الأولى : قوله تعالى « حسدا من عند أنفسهم »

التفسير الكبير  
للإمام  
الحسن السراي

دار النشر

الطبعة الأولى

١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م

المطبعة المصيرية  
بمكة المكرمة

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

قوله تعالى (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) اعلم أن هاهنا مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلفوا في أن قوله (اسكن) أمر تكليف أو إباحة فالمرئى عن قتادة أنه قال : أن الله تعالى ابتلى آدم بإسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون في الجنة يأكل منها حيث شامونها عن شجرة واحدة أن يأكل منها فإذالت به البلايا حتى وقع فيها نهى عنه فبدت سوائه عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعاً يحصل فيه ما يكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكاليف . وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار في المواضع الطيبة الزهية التي يتمتع فيها لا يدخل تحت التمسك كما أن أكل الطيبات لا يدخل تحت التمسك ولا يكون قوله (كلوا من طيبات ما رزقناكم) أمراً وتكليفاً بل إباحة والأصح أن ذلك الإسكان مشتمل على ما هو إباحة ، وعلى ما هو تكليف ، أما الإباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذوناً في الاتفاع بجميع نعم الجنة ، وأما التكليف فهو أن المنهى عنه كان حاضراً وهو كان ممنوعاً عن تناوله ، قال بعضهم : لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لاتصير الدار ملكاً له فهانئ لم يقل الله تعالى : وهبت منك الجنة بل قال أسكنتك الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك

(المسئلة الثانية) أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى إبليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته . واختلفوا في الوقت الذى خلقت زوجته فيه ، فذكر

السدى عن ابن عباس وابن مسعود و ناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحماً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسالها من أنت؟ قالت : امرأة قال ولم خلقت؟ قالت لتسكن إلى فقالت الملائكة ما اسمها؟ قال حواء قالوا ولم سميت حواء؟ قال لأنها خلقت من شيء حي . وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما قال : بعث الله جنداً من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكمل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منقطة مكللة بالدر والياقوت حتى أدخل الجنة . فهذا الخبر يدل على أن حواء خلقت قبل إدخال آدم الجنة والخبر الأول يدل على أنها خلقت في الجنة والله أعلم بالحقيقة .

**(المسئلة الثالثة)** أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها في هذه السورة وفي سائر القرآن ما يدل على ذلك وأنها مخلوقة منه كما قال الله تعالى في سورة النساء (الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وفي الاعراف (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال وإن المرأة خلقت من ضلع الرجل فإن أردت أن تقيمها كسرتها وإن تركتها انتفعت بها واستقامت .

**(المسئلة الرابعة)** اختلفوا في أن الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الأرض أو في السماء؟ وبتقدير أنها كانت في السماء فهل هي الجنة التي هي دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى ؟ فقال أبو القاسم البلخي وأبو مسلم الاصفهاني : هذه الجنة كانت في الأرض ، وحملوا الايهام على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى اهبطوا مصرأ واحتجا عليه بوجوه أحدها : أن هذه الجنة لو كانت هي دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم في جنة الخلد لما لحقه الغرور من إبليس بقوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) ولما صرح قوله (مانها) كما ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) وثانيها : أن من دخل هذه الجنة لا يخرج منها لقوله تعالى (ومام منها بمخرجين) وثالثها : أن إبليس لما امتنع من السجود لمن فسا كان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد ، ورابعها : أن الجنة التي هي دار الثواب لا يفي نعيمها لقوله تعالى (أكلها دائم وظلها) ولقوله تعالى (وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها) إلى أن قال (عطاء غير مجدود) أى غير مقطوع فبهذه الجنة لو

كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فئت لكنها تفتى لقوله تعالى ( كل شيء هالك إلا وجهه ) ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها واقطعت تلك الراحة ، وخامسها أنه لا يجوز في حكمته تعالى أن يتبدى الخلق في جنة يخلد فيها ولا تكليف لأنه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس يعامل ولأنه لا يهمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد وعيد وسادسها : لا نزاع في أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام في الأرض ولم يذكر في هذه القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التي قال الله تعالى له ( اسكن أنت وزوجك الجنة ) جنة أخرى غير جنة الخلد . القول الثاني وهو قول الجبائي : أن تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى ( اهبطوا منها ) ثم إن الإهباط الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى والإهباط الثاني كان من السماء إلى الأرض . القول الثالث وهو قول جمهور أصحابنا : أن هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه أن الآلاف والالاف في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لأن سكوت جميع الجنان محال فلا بد من صرفها إلى المعبود السابق والجنة التي هي المعبودة المعلومه بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها ، القول الرابع : أن الكل يمكن والأدلة الثقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم

(المسئلة الخامسة) قال صاحب الكشاف: السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و«أنت» تأكيد للسكنى في «اسكن» ليصح العطف عليه و«رغداً» وصف للمصدر أى أكلا رغداً واسماً رافهاً و«حيث» للكان المبهم أى أى مكان من الجنة شئها فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة بالالفه حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع حتى لا يبق لها عنذر في التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة (المسئلة السادسة) لقائل أن يقول: انه تعالى قال هبنا (وكلامها رغداً) وقال في الاعراف (فكلا من حيث شئتما) فعطف «وكلا» على قوله «اسكن» في سورة البقرة بالواو وفي سورة الاعراف بالفاء فما الحكمة؟ والجواب: كل فعل عطف عليه شئ موكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشئ بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً) فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الأكل منها متعلقاً بدخولها فكانه قال إن دخلتموها أكلتم منها ، فالدخل موصل إلى الأكل

والأكل متعلق وجوده وبيّن ذلك قوله تعالى في مثل هذه الآية من سورة الأعراف (وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم) فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لأن اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والأكل لا يختص وجوده بوجوده لأن من دخل إستناً قد يأكل منه وإن كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثانى بالأول تعلق الجزء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء إذا ثبت هذا فنقول : إن «اسكن» يقال لمن دخل مكاناً فإراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل عنه ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه فى سورة البقرة هذا الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم فى الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفى سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قبل أن دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم

(المسئلة السابعة) قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) لا شبهة فى أنه نهى ولكن فيه بحثان الاول : أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف ، فقال قائلون : هذه الصيغة لنهى التنزيه وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة فى التنزيه وأخرى فى التحريم والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة فى ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الإطلاق فيه لكن الإطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل فان الأصل فى المنافع الإباحة فإذا ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلاً على التنزيه قالوا وهذا هو الاول بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الاول ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول ، وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور ، أحدها : أن قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) كقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا باقى هى أحسن) فكأن هذا التحريم فكذا الاول ، وثانيها : أنه قال (فتكونا من الظالمين) معناه إن أكلنا منها فقد ظلمنا أنفسنا ألا تراهما لما أكلا (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا) وثالثها : أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الإخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه ، والجواب عن الاول نقول : إن النهى وإن كان فى الأصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة، وعن الثانى: أن قوله ( فتكونا من الظالمين ) أى فتطلبنا أنفسنا

بفعل ما الاول بكا تركه لانكا اذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنة التي لا تظلمان فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا ، وعن الثالث : أنا لانسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى . البحث الثاني قال قائلون قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) يفيد بفحواه النهى عن الاكل وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لا يفيد النهى عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع أنه لو حمل اليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فانما عرف بدلائل أخرى وهى قوله تعالى في غير هذا الموضع (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما) ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل فقال (وكلا منها رغدا حيث شئتما) فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهى عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة

(المسئلة الثامنة) اختلفوا في الشجرة ماهى فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهما أنها البر والسنبلة . روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال هى الشجرة المباركة السنبلة ، وروى السدى عن ابن عباس وابن مسعود أنها الكرم ، وعن مجاهد وقتادة أنها التين ، وقال الربيع بن أنس : كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا يبنى أن يكون في الجنة حدث . واعلم أنه ليس في الظاهر ما يدل على التعين فلا حاجة أيضاً إلى بيانه لأنه ليس المقصود من هذا الكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصوداً في الكلام لا يجب على الحكيم أن يبينه بل ربما كان بيانه عبثاً لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت بضرب غلباني لاسألتهم الأدب لكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لأحد أن يظن أنه وقع هنا تقصير في البيان ثم قال بعضهم الأقرب في لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان وقيل لاجابة إلى ذلك لقوله تعالى (وانبتنا عليه شجرة من يقطين) مع أنها كالزرع والبطيخ فلم يخرجها ذهابه على وجه الأرض من أن يكون شجراً قال المبرد : وأحسب أن كل ما تفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميه شجراً في وقت تشبهه وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذ بمنته ويسرة يقال رأيت فلاناً قد شجرته الرماح وقال تعالى (حتى يحكموك فيها شجر بينهم) وتشاجر الرجلان في أمر كذا

(المسئلة التاسعة) اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى (فكفونا من الظالمين) هو أنكا إن

فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَعٌ إِلَىٰ حِينٍ

أكلنا فقد ظلمنا أنفسنا لأن الأكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس هنا على ثلاثة أقوال: الأول: قول الحشوية الذين قالوا إنه أقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظالماً، الثاني: قول المعتزلة الذين قالوا إنه أقدم على الصغيرة ثم لمؤلا قولان، أحدهما: قول أبي علي الجبائي وهو أنه ظلم نفسه بأن ألزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافي، وثانيهما: قول أبي هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أجبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصاً فيما قد استحقه، الثالث: قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقاً وحمل هذا الظلم على أنه فعل ما الأولي له أن لا يفعله ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة فإنه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك؟ فإن قيل هل يجوز وصف الانبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمين لأنفسهم؟ والجواب أن الأولي أنه لا يطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم

قوله عز وجل ﴿فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾

قال صاحب الكشاف (فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) تحقيقه فأصدر الشيطان زلتها عنها ولفظة «عن» في هذه الآية كهي في قوله تعالى (وما فعلته عن أمري) قال القفال رحمه الله: هو من الزلل يكون الإنسان ثابت القدم على الشيء فيزل عنه ويصير متحولاً عن ذلك الموضع، ومن قرأ (فَأَزَلُّهُمَا) فهو من الزوال عن المكان، وحكي عن أبي معاذ أنه قال: يقال أزلتك عن كذا حتى زلت عنه وأزلتك حتى زلت ومعناها واحد أي حولتك عنه وقال بعض العلماء: أزلها الشيطان أي استزلها فهو من قولك زل في دينه إذا أخطأ وأزله غيره إذا سبب له ما يزل من أجله في دينه أو دنياه. واعلم أن في الآية مسائل

(المسئلة الأولى) اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال: الاختلاف في هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة: أحدها: ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها: ما يقع في باب التبليغ، وثالثها: ما يقع في باب الأحكام والفتيا، ورابعها: ما يقع

في أفعالهم وسيرتهم. أما اعتقادهم الكفر والضلال فإن ذلك غير جائز عند أكثر الأمة وقالت  
الفضيلة من الخوارج: إنهم قد وقعت منهم الذنوب والذنوب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا  
بوقوع الكفر منهم وأجازت الإمامية عليهم إظهار الكفر على سبيل التقية. أما النوع  
الثاني : وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما  
يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء. واتفقوا على أن ذلك كالايجوز وقوعه منهم معد لايجوز  
أيضاً سهو أو من الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لأن الاحتراز عنه غير ممكن. وأما النوع الثالث : وهو  
ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على أنه لايجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوزوه  
بعضهم وأباه آخرون ، وأما النوع الرابع : وهو الذي يقع في أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه  
على خمسة أقوال ، أحدها : قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية  
والثاني : قول من لايجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغار على جهة العمد إلا ما  
ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول أكثر المعتزلة ، القول الثالث : أنه لايجوز أن يأتيوا  
بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي، القول الرابع :  
انه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه  
الجهة ، وإن كان ذلك موضوعاً عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم  
يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم ، القول الخامس : انه لا يقع منهم الذنب  
لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل  
والخطأ وهو مذهب الرافضة. واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة أقوال ، أحدها :  
قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ، وثانيها : قول من  
ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل  
النبوة وهو قول كثير من للمعتزلة ، وثالثها : قول من ذهب إلى أن ذلك لايجوز وقت النبوة  
أما قبل النبوة فجائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبي الهذيل وأبي علي من المعتزلة والمختار  
عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه  
أحدها : لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة  
أن درجة الأنبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه  
الحش ألا ترى إلى قوله تعالى (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها  
العذاب ضعفين) والمحصن يرحم وغيره يحدد الحد نصف حد الحر ، وأما أنه لايجوز أن

يكون النبي أقل حالا من الأمة فذاك بالاجماع ، وثانيها : أن بتقدير اقدمه على النقص وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ( ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالا من عدول الأمة ، وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى للنبوة والرسالة الا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذاك ، وأيضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله ( لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) وثالثها : أن بتقدير اقدمه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إينافه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ( ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ) ورابعها : أن محمدا صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى ( فاتبعوني ) فيفضي الى الجمع بين الحرمه والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضا في سائر الانبياء ، ضرورة أنه لا قائل بالفرق ، وخامسها : أنا نعلم بيديهي العقل أنه لا شيء أقبح من نبي رفع الله درجته واتممه على وحيه وجعله خليفة في عبادته وبلاده يسمع ربه يناديه لاتفعل كذا فيقدم عليه ترجيحاً لذته وغير ملتفت الى نهى ربه ولا مزج بروعيه هذا معلوم القبح بالضرورة ، وسادسها : انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ( ومن يمصر الله ورسوله فإن له نار جهنم خالبا فيها ) ولاستحقوا اللعن لقوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأجمعت الأمة على أن أحدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب ثبت أنه ما صدرت المعصية عنه ، وسابعها : أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله ( أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ) وقال ( وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه ) فما لا يليق بواحد من وعظ الأمة كيف يجوز أن ينسب الى الانبياء عليهم السلام ، وثامنها : قوله تعالى ( انهم كانوا يسارعون في الخيرات ) ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي وترك ما لا ينبغي ثبت أن الانبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم ، وتاسعها : قوله تعالى ( وانهم هتفوا لمن المصطفين الأخيار ) وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الأخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته مثبت أنهم كانوا أخيارا في كل الامور وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم وقال ( الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ، ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ) وقال في ابراهيم

( ولقد اصطفيناه في الدنيا ) وقال في موسى ( إني اصطفتك على الناس برسالتي وبكلامي ) وقال ( واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب أولى الايدي والابصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار ) فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك يتنافى صدور الذنب عنهم ، وعاشرها : أنه تعالى حكى عن إبليس قوله ( فبذرتك لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين ) فاستثنى من جملة من يغوينهم المخلصين وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى في صفة ابراهيم واسحق ويعقوب ( إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار ) وقال في يوسف ( انه من عبادنا المخلصين ) واذ ثبت وجوب المعصية في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق ، الحادى عشر : قوله تعالى ( ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاقبوه الا فريقا من المؤمنين ) فأولئك الذين ماتبعوه وجب أن يقال انه ماصدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذ ثبت في ذلك الفريق أنهم ماأذبوا فذلك الفريق اما الانبياء أو غيرهم فلن كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي أنه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء أنهم أذبوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي أفضل من النبي وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ماصدر عنهم ، الثانى عشر : أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال ( أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون ) وقال في الصنف الآخر ( أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون ) ولا شك أن حزب الشيطان هو الذى يفعل مايرتضيه الشيطان والذى يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الامة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين لحيث أن يكون ذلك الواحد من الامة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لايقوله مسلم ، الثالث عشر : أن الرسول أفضل من الملك فوجب أن لا يصدر الذنب من الرسول وانما قلنا إنه أفضل لقوله تعالى ( إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ) ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسألة فضل الملك على البشر وانما قلنا إنه لما كان كذلك وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال ( لايسبقونه بالقول ) وقال ( لايعصون الله ماأمرهم ويفعلون ماؤمرون ) فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى ( أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض

أم نجعل المتقين كالغفار ) الرابع عشر : روى أن خزعة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي فقال يا رسول الله اني أصدقك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وبذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة ، الخامس عشر : قال في حق ابراهيم عليه السلام ( اني جماعلك للناس اماما ) والامام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به فلو صدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضى الى التناقض ، السادس عشر : قوله تعالى ( لا ينال عهدى الظالمين ) والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة أو عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب أن لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب أن لا تثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لابد وأن يكون إماما يؤتم به ويقتدى به والآية على جميع التقديرات تدل على أن النبي لا يكون مذنبا ، أما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاندها ونحيل بالاستقصاء على ماسألت في هذا التفسير إن شاء الله تعالى : أما الآيات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة ، أولها : تمسكوا في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله ( هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها ) الى آخر الآية قالوا لاشك أن النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حواء فهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما فقوله ( جعلناه شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون ) يقتضى صدور الشرك عنهما . والجواب : لان سلم أن النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول : الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة ببعد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما فهذا الجواب هو المعتمد ، وثانيها : قالوا إن ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر . أما الاول فثلاثة قال في النكواكب ( هذا ربي ) وأما الثاني فقوله ( أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ) والجواب : أما قوله ( هذا ربي ) فهو استفهام على سبيل الانكار ، وأما قوله ( ولكن ليطمئن قلبي ) فالمراد أنه ليس الخبر كالمعانيمة وثالثها : تمسكوا بقوله تعالى ( فان كنت في شك عما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب

من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين ) فدلّت الآية على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما أوحى إليه . والجواب : أن القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المستمعة للشبهات الا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزليها بالادلة . أما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاثة ، أحدها : قوله ( سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ) فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان في الوحي ، الجواب : ليس النسيان عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الأولى وثانيها : قوله ( وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا اذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته ) والكلام عليه مذکور في سورة الحجج على الاستقصاء ، وثالثها : قوله تعالى ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم ) قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الانتظار بالرصد المرسل معهم فائدة ، والجواب : لم لا يجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن لقاء الوسوسة أما الآيات التي تمسكوا بها في الفتيا فثلاثة . أحدها : قوله ( وداد وسليمان إذ يحكمان في الحارث ) وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء ، وثانيها : قوله في أسارى بدر حين فاداهم النبي صلى الله عليه وسلم ( ما كان لبي أن تكون له أسرى حتى يشغن في الارض ) فلولا أنه أخطأ في هذه الحكومة والا لما عوتب . وثالثها : قوله تعالى ( عفا الله عنك لم أذنت لهم ) والجواب عن الكل : أنا نحمله على ترك الأولى . أما الآيات التي تمسكوا بها في الافعال فكثيرة ، أولها : قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه ، الأول : أنه كان عاصيا والعاصي لا بد وأن يكون صاحب الكبيرة وإنما قلنا إنه كان عاصيا لقوله تعالى ( وعصى آدم ربه فغوى ) وإنما قلنا إن العاصي صاحب الكبيرة لوجهين ، الأول : أن النص يقتضى كونه معاقبا لقوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله قلنا له نار جهنم ) فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك ، الثاني : أن العاصي اسم ذم فوجب أن لا يتناول الا صاحب الكبيرة ، الوجه الثاني : في التمسك بقصة آدم أنه كان غاويا لقوله تعالى ( فغوى ) والتي ضد الرشد لقوله تعالى ( قد تبين الرشد من الغي ) فجعل الغي مقابلا للرشد ، الوجه الثالث : أنه تائب والتائب مذهب إنما قلنا انه تائب لقوله تعالى ( فلتلى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ) وقال ( ثم اجتبه ربه فتاب عليه ) وإنما قلنا التائب مذهب لان التائب هو التائب على فعل الذنب والتائب هو التائب عن فعل الذنب غير كونه فاعلا

للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذبذبالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب ، الوجه الرابع : انه ارتكب المنهى عنه في قوله ( ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ، ولا تقربا هذه الشجرة ) وارتكاب المنهى عنه عين الذنب ، الوجه الخامس : ساء ظالمنا في قوله ( فتكونا من الظالمين ) وهو سعى نفسه ظالما في قوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا ) والظالم ملعون لقوله تعالى ( ألا لعنة الله على الظالمين ) ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة ، الوجه السادس : أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله إياه والا لكان عسرا في قوله ( وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ) وذلك يقتضى كونه صاحب الكبيرة ، وسابعا : أنه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما أقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا : هب أن كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لأشك في كونه قاطعا في الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وان لم يدل على الشيء لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء . والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول : كلامكم إنما يتم لو أثبتتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال إن آدم عليه السلام حالما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبياً ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا أنه لا دليل على هذا المقام . وأما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتى إن شاء الله تعالى عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات . ولتذكر هنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله ( فأزلهما الشيطان ) فنقول لنفرض أنه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فإقدامه على ذلك الفعل إما أن يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذاكرة ، أما الاول ؛ وهو أنه فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ( ففسى ولم نجد له عزما ) ومثله بالصائم فيشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم وياكل في أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هنا باطل مزوحيين ، الاول : أن قوله تعالى ( ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين ) وقوله ( وقاسمها إني لكأولى بالناهيين ) يدل على أنه ما نسى النهى حال الإقدام . وروى عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام تعمده لأنه قال لما أكل منها فبدت لها سوءاتها خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله أفرارا مني فقال بل حياء منك فقال له أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يارب ولكنى وعزتك ما كنت أرى أن أحدا يحلف بك كاذبا فقال

وعزى لاهوائك منها ثم لا تنال العيش الا كدأ، الثاني: وهو أنه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل أما من حيث العقل فلائن الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وأما من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث» فلما عوتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان. لانا نقول : أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلم أن آدم وحواء قبل من إبليس ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانها لو صدقاه لكانت معصيتهما في هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لها (مانها كارب كما عن هذه الشجرة الآن تسكونا ملكين أو تكونان من الخالدين) فقد أتى إليهما سوء الظن بالله ودعاها الى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه والى أن يعتقدا فيه كون إبليس ناصحا لها وأن الرب تعالى قد غشها ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المعاتبة في ذلك أشد وأيضا كان آدم عليه السلام عالما بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبغضاً له وحاسداً له على ما آناه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس في الآية أنها أقدم على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على أن آدم كان عالما بعداوته قوله تعالى (إن عدوك ولولو وجك فلا يخرجكنا من الجنة فتشقى) وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروي بالأحاد فكيف يمارض القرآن ؟ وأما الجواب عن الثاني : فهو أن الكتاب إنما حصل على ترك التحفظ من أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثوبه بقوله تعالى (يا نساء النبي لستن كأحد من النساء) ثم قال (من يأت منك بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وقال عليه الصلاة والسلام «أشد الناس بلا» الانبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل» وقال أيضا «إني أوعك كما يوعك الرجلان منكم. فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم في حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم ؟ قلنا أما سمعت «حسنات الأبرار سيئات المقربين» ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديدات في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا في تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت في بعض التفسير أن حواء انخر حتى سكر ثم في أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس بعيد لأنه عليه السلام كان مأذونا له في تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة فإذا حملنا الشجرة على البر، كان مأذونا في تناول الخمر ولقائل أن يقول: ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى في صفة خمر الجنة (لا فيها غول) أما القول الثاني وهو أنه عليه السلام فعله عامدا فهنا أربعة أقوال : أحدها : أن ذلك انتهى

كان نهى تنزيه لا نهى تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعلمته ، الثاني أنه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول ، الثالث : أنه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجع والفرع والاشفاق ما صير ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لأن المقدم على ترك الواجب أو فعل المنهى عمدا وإن فعله مع الخوف إلا أنه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للتعذيب والذم والخلود في النار ولا يصح وصف الاتيياء عليهم السلام بذلك ولأنه تعالى وصفه بالنسيان في قوله (فنسى ولم يجد له عزما) وذلك ينافي العمدية . القول الرابع وهو اختيار أكثر المعنزة : أنه عليه السلام أقدم على الأكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة ، وإن الاجتهاد الخطأ أنه لما قيل له (ولا تقربا هذه الشجرة) فلفظ «هذه» قد يشار به إلى الشخص وقد يشار به إلى النوع وروى أنه عليه السلام أخذ حريرا ونهبا بيده وقال «هذان حل لأنك أمتي حرام على ذكورهم» وأراد به نوعهما وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» وأراد نوعه ، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) ظن أن النهي إنما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع إلا أنه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لأن مراد الله تعالى من كلمة «هذه» كان النوع لا الشخص والاجتهاد في الفروع إذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كافي شرعا . فإن قيل : الكلام على هذا القول من وجوه . أحدها : أن كلمة «هذا» في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئا معينا فكلمة هذا في أصل اللغة للإشارة إلى الشيء المعين فأما أن يراد بها الإشارة إلى النوع فذاك على خلاف الأصل ، وأيضا فلا نه تعالى لا يجوز الإشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالإشارة إلى ذلك الشخص فكان ماعدها غاربا عن النهي لاحتماله ، إذا ثبت هذا فنقول : المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فأدم عليه السلام لما حل لفظ «هذا» على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع ، واعلم أن هذا الكلام متأيد بمرين آخرين : أحدهما : أن قوله (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أفاد الاذن في تناول كل مافي الجنة إلا ما خصه الدليل . والثاني : أن العقل يقتضي حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين فثبت أن آدم عليه السلام كان ماذونا له في الانتفاع بسائر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا

وأن يحكم عليه بكونه مخطئاً ثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بأنه كان مصيباً لا مخطئاً وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل . الوجه الثاني في الاعتراض على هذا التأويل : هو أن لفظ « هذا » متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ما هو ذلك ؟ فإن كان الأول فالأمر أن يقال إن آدم عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب ، وإن لم يقصر في معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فأقدمه على التأويل من شجرة من ذلك النوع يكون إقداماً على الذنب قصداً . الوجه الثالث : أن الأنبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد إقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم أما الأنبياء فأنهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لا يجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلاً وشرعاً ، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الإقدام على الاجتهاد معصية . الوجه الرابع : هذه المسئلة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فإن كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيراً وحينئذ يعود الإشكال وإن كانت من الظنيات فإن قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلاً وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطئ فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سبباً لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض ؟ والجواب عن الأول : أن لفظ هذا وإن كان في الأصل للإشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل في الإشارة إلى النوع كما تقدم بيانه وإنه سبحانه وتعالى كان قد قرن به ما دل على أن المراد هو النوع . والجواب عن الثاني : هو أن آدم عليه السلام لم له قصر في معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لا يلزمه ذلك في الحال أو يقال إنه عرف ذلك الدليل في وقت ما نهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لأن في الخبر أن آدم عليه السلام بقي في الجنة الدهر الطويل ثم أخرج . والجواب عن الثالث : أنه لا حاجة هنا إلى إثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فإنا بينا أنه عليه السلام قصر في معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها لكنه قد نسها وهو المراد من قوله تعالى ( فَنَسِيَ ) ولم يجد له عذراً ) والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسها صار النسيان عذراً في أن لا يصير الذنب كبيراً أو يقال كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات ما لم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص ، وكما أن الرسول عليه

الصلاة والسلام مخصوص بأمر كثيرة في باب التشديدات والتخفيفات بمالم يثبت في حق الأمة فكذا هنا . واعلم أنه يمكن أن يقال في المسألة توجه آخر وهو أنه تعالى لما قال (ولا تقربا هذه الشجرة) ونهاهما معافضن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهي حال الاجتماع حصوله حال الانفرد فلعل الخطأ في هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال في هذا الباب والله أعلم .

(المسألة الثانية) اختلفوا في أنه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان في الجنة وذكر وافيه وجوها . أحدها : قول القصاص وهو الذي روي عن وهب بن منبه الإيمان بالسدى عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره : أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعتة الحزنة فأنى الحية وهي دابة لها أربع قوائم كآنها البختية وهي كأحسن الدواب بعد ما عرض نفسه على سائر الحيوانات فسا قبله واحد منها فابتلعت الحية وأدخلته الجنة خفية من الحزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فيها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت عدو أبنى آدم واعلم أن هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول في فم الحية فلم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع أنها ليست بمافلة ولا مكلفة . وثانيها : أن إبليس دخل الجنة في صورة دابة وهذا القول أقل فسادا من الأول . وثالثها : قال بعض أهل الأصول : إن آدم وحواء عليهما السلام لم لهما كانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان يقرب من الباب ويوسوس إليهما ، ورابعها وهو قول الحسن : أن إبليس كان في الأرض وأوصل الوسوسة إليهما في الجنة . قال بعضهم : هذا بعيد لأن الوسوسة كلام خفي والكلام الخفي لا يمكن إيصاله من الأرض إلى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن إبليس هل باشر خطابهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه . حجة القول الأول : قوله تعالى (وقاسمهما إني لكأ لمن الناصحين) وذلك يقتضي المشافهة وكذا قوله (فدلاهما بفرو) وحجة القول الثاني : أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ماعنده من الحسد والعداوة فيستحيل في العادة أن يقبل قوله وأن يلتفتا إليه فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس . نقي هنا سؤالان ، السؤال الأول : أن الله تعالى قد أضاف هذا الازلال إلى إبليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل ؟ قلنا معنى

قوله (فأزلهما) أنهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس كما في قوله تعالى (فلم يردم دعائى إلا فرارا) فقال تعالى حاكيا عن إبليس (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) هذا ما قاله المعتزلة . والتحقيق فى هذه الاضافة ما قررناه مرارا أن الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدرا لأحد هذين الامرين إلا عند انضمام الداعى إليه والداعى عبارة فى حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منه به عليه كان الفعل مضافا إلى ذلك المنبه لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل هنا إلى الوسوسة ، وما أحسن ما قال بعض العارفين : ان زلة آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس فقصية إبليس حصلت بوسوسة من ؟ وهذا ينهك على أنه ما لم يحصل الداعى لا يحصل الفعل وأن الدواعى وإن ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى ما يخلفه الله تعالى ابتداء وهو الذى صرح به موسى عليه السلام فى قوله (إن هى إلا فتنتك تفضل بها من تشاء وتهدى من تشاء) السؤال الثانى : كيف كانت تلك الوسوسة ؟ الجواب : انها هى التى حكى الله تعالى عنها فى قوله (مانها كما ربكا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) فلم يقبل ذلك منه فلما أيس من ذلك عدل إلى اليمين على ما قال (وقاسمهما إنى لكمان الناصحين) فلم يصدقاه أيضا والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شئ آخر وهو أنه شغلها باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهى فعند ذلك حصل ما حصل والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت .

أما قوله تعالى (وقلنا اهبطوا) ففيه مسائل

(المسئلة الأولى) من قال ان جنة آدم كانت فى السماء فسر بالهبوط بالنزول من العلو إلى السفلى ومن قال إنها كانت فى الارض فسر به التحول من موضع إلى غيره كقوله (اهبطوا مصرأ)

(المسئلة الثانية) اختلفوا فى المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء عليهما السلام كانا غاططين به وذكروا فيه وجوها : الاول وهو قول الأكثرين : أن إبليس داخل فيها أيضا قالوا الآن إبليس قد جرى ذكره فى قوله (فأزلهما الشيطان عنها) أى فأزلهما وقتلنا لهم اهبطوا وأما قوله تعالى (بعضكم لبعض عدو) فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولذرتيهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال (فقلنا يا آدم ان هذا عدو

لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى). فان قيل : ان إبليس لما أبى من السجود صار كافراً وأخرج من الجنة وقيل له (اهبط منها فما يكون لك أن تكبر فيها) وقال أيضاً ( اخرج منها فانك رجيم) وإنما أهبط منها لأجل تكبره فزله آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك كيف يكون قوله (اهبطوا) متاولاً له ؟ قلنا : ان الله تعالى لما أهبطه إلى الأرض فلعله عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء في الجنة قال الله تعالى لها (اهبطا) فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة أمر الكل فقال (اهبطوا) ومن الناس من قال ليس معنى قوله (اهبطوا) أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة في وقت . الوجه الثاني : أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لأنه ثبت بالاجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والانس، ولعائل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل في غيرهم جمع من المكلفين على ما قال تعالى ( كل قد علم صلاته وتسبيحه) وقال سليمان للهدد (لأعذبه عذاباً شديداً) الثالث : المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الانس جعلاً كلتهما الانس كلهم والدليل عليه قوله ( اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو) وبدل عليه أيضاً قوله (فن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى (بعضكم لبعض عدو) ما عليه الناس من التعادى والتباغض وتضليل بعضهم لبعض، وأعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت فكيف يناولهم الخطاب؟ أما من زعم أن أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا في أن قوله (اهبطوا) أمر أو إباحة والاشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لا تحصل المعيشة فيه إلا بالمشقة والكد من أشق التكليف وإذا ثبت هذا بطل ما يظن أن ذلك عقوبة لأن التشديد في التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقاباً مع ما فيه من النفع العظيم؟ فان قيل أستم تقولون في الحدود وكثير من الكفارات إنها عقوبات وإن كانت من باب التكليف ؟ قلنا أما الحدود فهي واقعة بالحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقاباً إذا كان الرجل مصرأً وأما الكفارات فانما يقال في بعضها انه يجري مجرى العقوبات لأنها لا تثبت الا مع المأثم، فأما أن تكون عقوبة مع كونها تمرضات للثواب العظيم فلا

(المسئلة الرابعة) أن قوله تعالى (اهبطوا بعضكم لبعض عدو) أمر بالهبط وليس أمراً بالعداوة لأن عداوة إبليس لأدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه إياهما حتى أخرجهما من الجنة وعداوته لذرئتهما بالقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصية وشيء من ذلك لا يجوز أن يكون مأموراً به ، فأما عداوة آدم لابليس فإنها مأمور بها لقوله تعالى (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً) وقال تعالى (يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) إذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية اهبطوا من السماء وأتم بعضكم لبعض عدو .

(المسئلة الخامسة) المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) وقد يكون بمعنى المكان الذي يستقر فيه كقوله تعالى (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً) وقال تعالى (فستقر ومستودع) إذا عرفت هذا فنقول : الأكثر من حلول قوله تعالى (ولكم في الأرض مستقر) على المكان، والمعنى أنها مستقركم حالتي الحياة والموت، وروى السدي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أي قبوركم تكونون فيها الأول لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لا يليق إلا بحال الحياة ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإهباط وذلك يقتضي حال الحياة واعلم أنه تعالى قال في سورة الأعراف في هذه القصة (قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين) قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تغربون) فيجوز أن يكون قوله (فيها تحيون) إلى آخر الكلام بياناً لقوله (لكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين) ويجوز أن يكون زيادة على الأول

(المسئلة السادسة) اختلفوا في معنى الحين بعد اتفاقهم على أنه اسم للزمان والأولى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه : ما رأيته منذ حين إذا بعدت مشاهدته ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول (ومتاع إلى حين) .

(المسئلة السابعة) اعلم أن في هذه الآيات تحذيراً عظيماً عن كل المعاصي من وجوه : أحدها : أن من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصي قال الشاعر :

يا ناظراً يرنو بعيني رافداً ومشاهداً للآمر غير مشاهد  
تصل الذنوب إلى الذنوب وترتجي درك الجنان ونيل فوز العابد

فَلَاقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

أنسيت أن الله أخرج آدمًا منها إلى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلي أنه قال: كنا قوما من أهل الجنة فسينا إبليس إلى الدنيا فليس لنا إلا الهم والحزن حتى نرد إلى الدار التي أخرجنا منها، وثانيها: التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص، عن قتادة في قوله تعالى (أبى واستكبر) قال حسد عدو الله إبليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال: أنا نارتى وهذا طيئى ثم أتى الحرص في قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم أتى الحسد في قلب قاييل حتى قتل هابيل . وثالثها : أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس وهذا تبيين عظيم على وجوب الحذر .

قوله تعالى (فَلَاقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) فيه مسائل

(المسألة الأولى) قال القفال: أصل التلقى هو التمرض للقاء ثم يوضع في موضع الاستقبال للشيء الجائى ثم يوضع موضع القبول والاختقال الله تعالى (وانك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) أى تلقته ويقال تلقينا الحاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهما معا صلح أن يشتركا فى الوصف بذلك فيقال : كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز أن يقال : تلقى آدم كلمات أى أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز أن يقال : تلقى كلمات بالرفع على معنى جادته عن الله كلمات ومثله قوله (لا ينال عهدى الظالمين) وفى قراءة ابن مسعود (الظالمون) .

(المسألة الثانية) اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد أن الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لأن المكلف لا بد وأن يعرف ماهية التوبة ويتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجب حمله على أحد أمور : أحدها : التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المتبينين ، وثانيها: أنه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى أن من أذنب ذنبا صغيرا أو كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فاقبأ توب عليه قال الله تعالى (فَلَاقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) أى أخذها وقبلها وعمل بها ، وثالثها : أنه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية إلى التوبة ، ورابعها : أنه تعالى عليه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا

لكمال حال التوبة .

(المسألة الثالثة) اختلفوا في أن تلك الكلمات ما هي ؟ فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن آدم عليه السلام قال : يارب ألم تخلقني يديك بلا واسطة قال بلى قال يارب ألم تنفعني من روحك قال بلى قال ألم تسكني جنتك قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يارب ان تبت وأصلحت تردني الى الجنة قال بلى فهو قوله ( فخلق آدم من ربه كلمات ) وزاد السدي فيه : يارب هل كنت كتبت على ذنبا قال نعم ، وثانها : قال النخعي آتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التي تلى آدم من ربه ؟ قال علم الله آدم حواء أمر الحج فحيا وهي الكلمات التي تقال في الحج فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى اليهما بأني قبلت توبتكما ، وثالثها : قال مجاهد وقادة في إحدى الروايتين عنهما هي قوله ( ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ) ورابعها : قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم : انها قوله لا إله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فاغفر لي انك أنت خير الغافرين لا إله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فارحمني انك أنت خير الراحمين لا إله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسي فتب على إنك أنت التواب الرحيم ، وخامسها قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعاً ، والبيت يومئذ ربوة حمره فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال : اللهم انك تعلم سرى وعلايتي فأقبل معذرتي وتعلم حاجتي فأعطني سؤلى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى أسألك إيماناً يشر قلبى ويقيناً صادقاً حتى أعلم أنه لن يهينى الا ما كتبت لى ورضيت بما قسمت لى . فأوحى الله تعالى الى آدم : يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتيك أحد من ذريتك فيدعوك في هذا الدعاء الذى دعوتنى به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجلسه الدنيا وهو لا يريد ها .

(المسألة الرابعة) قال الفزالي رحمه الله : التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل ، فالعلم أول والحال ثان والعمل ثالث ، والاوّل موجب للثاني والثاني موجب للثالث ايجاباً اقتضاه سنة الله في الملك والملكوت ، أما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حججاً بين العبد ورحمة الرب ، فإذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم ، فإذا كان فواته يفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سبباً لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف ندماء ، ثم ان ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال والمستقبل وبالماضى

أما تملقها بالحال فترك الذنب الذي كان ملابساً له وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر وأما بالماضى فتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر، فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب مسموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر بأشراق نور الايمان أنه صار محجوباً عن محبوه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانفشاع السحاب فرأى محبوه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضى ثلاثة معان مترتبة في الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيراً ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويحمل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمره والتابع المتأخر وهذا الاعتبار قال عليه السلام «الندم توبة» اذ لا ينفك الندم عن علم أوجهه وعن عزم يتبعه فيكون الندم مخفوفاً بطرفه أعنى مشمره وثمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو كلام حسن. وقال القفال: لا بد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ما سبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله، أما أنه لا بد من الترك فلائنه لولم يترك لكان فاعلاً له فلا يكون تائباً وأما الندم فلائنه لولم يندم لكان راضياً بكونه فاعلاً له والراضى بالشئ قد يفعله والفاعل للشئ لا يكون تائباً عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلائنه فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلائنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كإلزامه فيكون خاتماً ولهذا قال تعالى (يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) وقال عليه السلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه اعتدلاً» واعلم أن كلام الغزالي رحمه الله آيين وأدخل في التحقيق إلا انه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلاني ضرراً مع العلم بأن ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال واردة تلافي ما حصل منه في الماضى وإذا كان بعض هذه الاشياء مرتباً على البعض ترتباً ضرورياً لم يكن ذلك داخل تحت قدرته فاستحال أن يكون مأموراً به . والحاصل أن الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل، لكن لقاتل أن يقول: تحصيل العلم ليس أيضاً في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أو لم تكن مستلزمة، فان

كان الأول كان ترتب المتوصل إليه على المتوصل به ضروريا فلا يكون ذلك داخل في القدرة والاختيار، وإن كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القرينة لا بد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها في الذهن تسليم المطلوب، فإذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة. فان قيل لم لا يجوز أن يقال: تلك المقدمات وإن كانت حاضرة في الذهن إلا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة. قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما أن يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن في وسعه، وإن كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الأول فاما أن يفيض إلى التسلسل وهو محال أو يفيض إلى أن يصير من لوازمه فيعود المخذور المذكور والله أعلم

(المسئلة الخامسة) سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال: اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا علي قال انها تلزمه لأن المكلف متى علم انه قد عصي لم يجد فيها بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا لكن الاصرار قبيح فلا تتم مغفرته لهذا القبيح إلا بالتوبة فهي اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أو لم يتب. أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال، فاما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك نقصان بالتوبة، واما لأن التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لأن التوبة لا يجوز أن تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لأن الفعل لا يجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لا تجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وإن كانت معاصيهم صغيرة

(المسئلة السادسة) قال القفال: أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى (قابل التوب) فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوبا وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لأن كل عاص فهو في معنى المهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن ربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب في هذه الحالة كالمعرض عن عبده واذا وصف

بها الرب تعالى فالمنعى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف في الصلة ف قيل في العبد تاب الى ربه وفي الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع اثرئيس معروفة عنه ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسنه ومعروفه . اذا عرفت هذا فنقول: قبول التوبة يكون بوجهين ، أحدهما : أن يثيب عليها الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك ، والثاني : انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة

(المسئلة السابعة) المراد من وصف الله تعالى بالثواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين ، الاول : ان واحدا من ملوك الدنيا مقي حتى عليه انسان ثم اعترى اليه فانه يقبل الاعتذار ، ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر، أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك فانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما قد سلف، ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بانه تعالى ثواب الثاني : ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه ثوابا بانه رحيم

(المسئلة الثامنة) في هذه الآية فوائد : احداها : أنه لا بد وأن يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين وأوان لما ورد في ذلك من الاحاديث والآثار أما الاحاديث (١) روى أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه ، وقال علي : كلما قدرت أن تطرحه في وورطة وتخلص منها فافعل (ب) وروى أبو بكر الصديق رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصبر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام: توبوا الى ربكم فاني أتوب اليه في كل يوم مائة مرة (د) وأبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه (وأندرعشيرتلك الاقربين) يامعشر قرئش اشترؤا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئا ياعباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئا يا صفية همة رسول الله

لا أخفى عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سلبى ما شئت لا أخفى عنك من الله شيئا أخرجه في الصحيح (هـ) وقال عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم مائة مرة» واعلم أن الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التنظية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الجو فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها : ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون في أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه فاستغفر لأمته ، وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك ، وثالثها : أن الغين عبارة عن السكر الذي كان ياحقه في طريق المحبة حتى يصير قانيا عن نفسه بالكلية فإذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة . ورابعها : وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لا ينفك عن الخطرات والحواطر والشبهات وأنواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك الحواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى (توبوا إلى الله توبة نصوحا) انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لا يعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة «إذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها وإذا هم بالسئية فمعملها فاكتبوها سئية واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة» رواه مسلم (ح) روى أن جبريل عليه السلام سمع ابراهيم عليه السلام يقول : يا كريم العفو فقال جبريل أو تدرى ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال أن يعفو عن السئية ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام «من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة «لا تكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب» (ى) عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه الصلاة والسلام «كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأثاه فقال إنه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقائل من توبة؟ فقال لا فقتله فكمل المائة ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدل على رجل عالم فأثاه فقال انه قتل مائة نفس فهل لى من توبة؟ فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولا ترجع إلى أرضك فانها أرض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأثاه الموت فاختصمت فيه

ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاداً تائباً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب إنه لم يعمل خيراً قط فانام ملك في صورة آدمى وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى أيهما كان أدنى فهو له ففاسوه فوجدوه أدنى إلى الارض التي أراد بشرب قبضته ملائكة الرحمة « رواه مسلم ( يا ) ثابت البناني : بلغنا أن إبليس قال يارب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى « جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لآدم الا ولدك عشرة قال رب زدني قال تجرى منه مجرى الدم قال رب زدني قال ( فأجلب عليهم بحيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد ) قال ففندهاشكا آدم إبليس إلى ربه تعالى فقال : يارب انك خلقت إبليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته على وعلى ذريتي وأنا لا أطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنه بمشرا أمثالها قال رب زدني قال لا أحجب عن أحد من أولئك التوبة ما لم يفرغ » ( يب ) أبو موسى الاشعري قال : قال عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالتنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها » رواه مسلم ( يج ) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً نفعتني الله منه بما شاء أن ينفعني فاذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له » ثم قرأ ( والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ) إلى قوله ( فاستغفروا الذنوبهم ) ( يد ) أبو أمامة قال : بينا أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله إني أصبت حداً فأفقه على قال فأعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال أبو أمامة فكنت أمشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله إني أصبت حداً فأفقه على فقال عليه السلام « أليس حين خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك » رواه مسلم ( به ) عبد الله قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله إني غالجت امرأة من أقصى المدينة وإني أصبت ماء دون أن أسمها فما أنا ذا فاقض في ما شئت فقال له عمر لقد سترتك الله لو سترت

نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقال الرجل فانطلق فعداه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية (وأتم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فقال واحد من القوم يا بني الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم (بو) أبو هريرة قال قال عليه السلام «إن عبدا أصاب ذنبا فقال يارب إني أذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب إني أذنبت ذنبا آخر فاغفر لي فقال ربه ان عبدي علم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب أذنبت ذنبا آخر فاغفر لي فقال ربه علم عبدي أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاءه أخرجاه في الصحيح (يز) أبو بكر قال قال عليه الصلاة والسلام «لم يصرم من استغفر الله ولو عاد في اليوم سبعين مرة» (يح) أبو أيوب قال قد كنت كنتمكم شيئا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لولا أنكم تذنّبون فستغفرون لحاق الله تعالى خلقا يذنّبون فيستغفرون فيغفر لهم» رواه مسلم (يط) قال عبد الله : بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد ألّف عليه فقال يا رسول الله إني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذتهن فوضعتن في كسائي فجأت أمهن فاستدارت علي رأسي فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن أمهن فلففتن جميعا في كسائي فهن معي فقال عليه الصلاة والسلام «ضعن عنك» فوضعتن فأبّت أمهن إلا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الأفراخ فراخها؟ قالوا نعم يا رسول الله فقال «والذي نفسي بيده أو قال فوالذي يمثنى بالحق نيا لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها أرجع بهن حتى تضعن من حيث أخذتهن وأمهز معهن فرجع بهن (ك) عن أبي مسلم الخولاني عن أبي ذر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أباي فاستغفروني أغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أجفر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا يا عبادي لو أن أولكم

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ تَّبَعَ هُدَايَ فَلَا  
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منكم ما سأل  
لم ينقص ذلك من ملكي شيئا إلا كما ينقص البحر أن يغمر فيه المحيط غمرة واحدة، بأعبادي  
إنما هي أعمالكم أحفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن  
إلا نفسه ، قال وكان ابر ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاما له . وأما  
الانار فسئل ذو النون عن التوبة فقال : لأنها اسم جامع لمعان ستة ، أولهن : الندم على  
ما مضى ، الثاني : العزم على ترك الذنوب في المستقبل ، الثالث : أداء كل فريضة ضيعتها  
فيما بينك وبين الله تعالى ، الرابع : أداء المظالم إلى المخلوقين في أموالهم وأعراضهم ، الخامس :  
إزالة كل لحم ودم نبت من الحرام ، السادس : إزاحة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة  
المعصية . وكان أحمد بن حارث يقول : يا صاحب الذنوب ألم بأن لك أن تتوب ، يا صاحب  
الذنوب إن الذنب في الديوان مكتوب ، يا صاحب الذنوب أنت بها في القبر مكروب ، يا صاحب  
الذنوب أنت غدا بالذنوب مطلوب . الفائدة الثانية : من فوائد الآية : أن آدم عليه السلام لما  
لم يستغن عن التوبة مع علو شأنه فالواحد منا أولى بذلك . الفائدة الثالثة : أن مآظير من  
آدم عليه السلام من البكاء على ذلته تنبيه لنا أيضا لآنا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام  
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لو جمع بكاء أهل الدنيا إلى بكاء داود لكان  
بكاء داود أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا و بكاء داود إلى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر  
ولو جمع بكاء أهل الدنيا و بكاء داود و بكاء نوح عليهما السلام إلى بكاء آدم على خطيئته لكان  
بكاء آدم أكثر »

(المسئلة التاسعة) إنما اكنفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت  
تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها في قوله ( قلنا أنفسنا )

قوله تبارك وتعالى ﴿ قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا  
خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ فيه مسائل :

(المسئلة الاولى) ذكروا في فائدة تكرير الامر بالمهبوط وجهين . الاول : قال الجبائي المهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة إلى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا إلى الارض وهذا ضعيف من وجهين : أحدهما : أنه قال في المهبوط الاول ( ولكم في الارض مستقر ) فلو كان الاستقرار في الارض إنما حصل بالمهبوط الثاني لكان ذكر قوله ( ولكم في الارض مستقر ومتاع ) عقيب المهبوط الثاني أولى ، وثانيهما : أنه قال في المهبوط الثاني ( امطروا منها ) والضمير في ( منها ) عائد إلى الجنة وذلك يقتضى كون المهبوط الثاني من الجنة . الوجه الثاني : أن التكرير لأجل التأکید . وعندى فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالمهبوط فتابا بعد الامر بالمهبوط ووقع في قلبهما أن الامر بالمهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الامر بالمهبوط فأعاد الله تعالى الامر بالمهبوط مرة ثانية ليعلم أن الامر بالمهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالمهبوط باق بعد التوبة لأن الامر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله ( إني جاعل في الارض خليفة ) فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا : الشرط الثاني مع جوابه ، كقولك إن جئتني فان قدرت أحسنت إليك :

(المسئلة الثانية) روى في الاخبار أن آدم عليه السلام أهبط بالهند وحواء بمجدة وابليس بموضع من البصرة على أميال والحبة باصفهان

(المسئلة الثالثة) في ( الهدى ) وجوه : أحدها : المراد منه كل دلالة وبيان فیدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكانه قال وإن أهبطتكم من الجنة إلى الارض فقد أنعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذى لا ينقطع . قال الحسن : لما أهبط آدم عليه السلام إلى الارض أوحى الله تعالى اليه : يا آدم أربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لى واحدة لك وواحدة بينى وبينك واحدة بينك وبين الناس ، أما التى لى فتعبدنى لاتشرك بى شيئا . وأما التى لك فاذا عملت نلت أجرتك . وأما التى بينى وبينك فعليك الدعاء وعلى الاجابة . وأما التى بينك وبين الناس فأن تصحبهم بما يحب أن يصحبوك به ، وثانيها : ماروى عن أبى العالية أن المراد من الهدى الانبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله ( فاما ياتينكم منى هدى ) غير آدم وم ذريته وبالجملة فهذا التأويل بوجوب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الانبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

(المسئلة الرابعة) : أنه تعالى بين أن من تبع هداى بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لاخوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعانى لان قوله ( فاما يأتينكم منى هدى ) دخل فيه الانعام بجميع الأدلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع مالا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع قوله ( فن تبع هداى ) تأمل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها وجميع ذلك كل التكاليف وجمع قوله ( فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) جميع ما أعد الله تعالى لأولياته لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضى الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال مالا ينبغى مقدم على طلب ما ينبغى، وهذا يدل على أن المكلف الذى أطاع الله تعالى لابلحقه خوف فى القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال الله تعالى ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون ) وقال قوم من المتكلمين : إن أهوال القيامة كما تصل الى الكفار والناسق تصل أيضا الى المؤمنين لقوله تعالى ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ) وأيضا فاذا انكشفت تلك الأهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كأن لم يكن، بل ربما كان زائدا فى الالتذاد بما يجده من النعيم وهذا ضعيف لان قوله ( لا يحزنهم الفزع الأكبر ) أخص من قوله ( يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت ) والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد : لاخوف عليهم امامهم فليس شئ أعظم فى صدر الذى يموت مما بعد الموت فأمنهم الله تعالى منه ثم سلام عن الدنيا فقال ( ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم فى الدنيا . قلت قيل : قوله ( فن تبع هداى فلاخوف عليهم ولا هم يحزنون ) يقتضى نفي الخوف والحزن مطلقا فى الدنيا والآخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا فى الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لنفير المؤمنين قال عليه الصلاة والسلام « خص البلاء بالانبياء ثم الأولياء ثم الامثل فالأمثل » وأيضا فالؤمن لا يمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغى بخوف التقصير حاصل وأيضا بخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على أن المراد فقيهما فى الآخرة لا فى الدنيا ، ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة ( الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور ) أى اذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق فى الدنيا من أن تفوتنا كرامة الله تعالى التى نلناها الآن

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

(المسئلة الخامسة) قال القاضى : قوله تعالى ( فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) يدل على أمور : أحدها : أن الهدى قد يثبت ولا اعتداء فلذلك قال ( فمن تبع هداى ، وثانيها : بطلان القول بأن المعارف ضرورية ، وثالثها : أن اتباع الهدى تستحق الجنة . ورابعها : إبطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى :

قوله تبارك وتعالى ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ لما وعد الله متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من أعدله العذاب الدائم فقال ( والذين كفروا وكذبوا بآياتنا ) سواء كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم. وأما الكلام فى أن العذاب هل يحسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا فقد تقدم الكلام فيه فى تفسير قوله ( وعلى أبصارهم غشاوة ولم عذاب عظيم ) وهنا آخر الآيات الدالة على النعم التى أنعم الله بها على جميع بنى ادم وهى دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث أن محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقا لما كان موجودا فى التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلقن لأحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

### القول فى النعم الخاصة ببنى إسرائيل

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسراً لعنادهم ولجأهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسيما وتبنيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب . واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل الاجمال فقال ( يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوفى بعهديكم ) وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي  
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

(وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لما معكم) ثم عقبها بذكر الأمور التي تمنعهم عن الإيمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانياً بقوله مرة أخرى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) تنبيهاً على شدة غفلتهم ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله (وأن فضلتكم على العالمين) مقروناً بالترهيب البالغ بقوله (واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً) إلى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع. واذ قد حققنا هذه المقدمة فلتكلم الآن في التفسير بمون الله

قوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإيَّايَ فارهبون) اعلم أن فيه مسائل

(المسئلة الأولى) اتفق المفسرون على أن إسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون إن معنى إسرائيل عبد الله لأن «اسرا» في لغتهم هو العبد و«ايل» هو الله وكذلك جبريل وهو عباده وميكائيل عباده قال القفال: قيل إن «إسرا» بالعبرانية في معنى إنسان فكانه قيل رجل الله فقوله (يا بني إسرائيل) خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام في أيام محمد صلى الله عليه وسلم

(المسئلة الثانية) حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول: المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير، قالوا وانما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر وإذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لانه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله عظوراً لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب، فأى امتناع في اجتماعهما؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز هنا أن يكون الامر كذلك؟ ولنرجع الى تفسير الحد

فنقول: أما قولنا: المنفعة فلائذ المضرة المحضة لا يجوز أن تكون نعمة، وقولنا: المفعولة على جهة الاحسان فلائذ لو كان نفعاً وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن أحسن إلى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصاً مسموماً ليهلكه لم يكن ذلك نعمة، فأما إذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان إلى الغير كانت نعمة. إذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا: الفرع الأول: اعلم أن كل ما يصل إلينا آتاء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) ثم إن النعمة على ثلاثة أوجه: أحدها: نعمة تقدر الله بها نحو أن خلق ورزق، وثانيها: نعمة وصلت إلينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووقفه عليه وهداه إليه فهذه النعمة في الحقيقة أيضا من الله تعالى، إلا أنه تعالى لما أجراه على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا، ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى، ولهذا قال ( أن اشكر لى ولو الديك ) فبدأ بنفسه وقال عليه السلام « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » وثالثها: نعمة وصلت إلينا من الله تعالى بواسطة طاعنا وهي أيضا من الله تعالى لانه لو لا أنه سبحانه وتعالى وقفنا على الطاعات وأعانتا عليها وهدانا إليها وأزاح الأعذار والامسا وصلنا إلى شيء منها، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى ( وما بكم من نعمة فمن الله ) الفرع الثاني: أن نعم الله تعالى على عبده مما لا يمكن عدّها وحصرها على ما قال ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وإنما لا يمكن ذلك لأن كل ما أودع فينا من المنافع واللذات التي ننفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد في العالم مما يحصل الانزعاج برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هي اللذة أو ما يكون وسيلة إلى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لأن كل ما يلتذ به نعمة وكل ما لا يلتذ به وهو وسيلة إلى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا داخعا للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الابدية ثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد، ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في أفل الأشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاطاحة بكل ما في العالم من المنافع والحكم، فصح بهذا معنى قوله تعالى ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) فإن قيل: فإذا كانت النعم غير متناهية ومالا

يتنهل لا يحصل العلم به في حق العبد فكيف أمر بتذكرها في قوله (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الأجناس وذلك يكفى في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم. واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الخاملين ولهذا قال في ذم الأصنام (هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو أضلواكم) وقال تعالى (ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم) وقال (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهلك) الفرع الثالث : أن أول ما أنعم الله به على عبده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) إلى آخر الآية وهذا صريح في أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى أول ما ذكر من النعم قائماً ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر عقبيها سائر النعم وإنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليعين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب. وبين أن جميع ما خلق سبحانه من نفع ومنفعة به هذا قول المعنلة وقال أهل السنة: إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ولهذا سمي نفسه «بالنافع الضار» ولا يستلزمها يفعل. الفرع الرابع : قالت المعنلة: إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع في النعم الدينية والدينية، أما في النعم الدينية فلأن كل ما كان في المقدور من الألطاف فقد فعل بهم والذي لم يفعله فغير داخل في القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبق عذر المكلف، وأما في الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عديم يجب رعاية الأصلح في الدنيا وعند البصريين لا يجب وقال أهل السنة: إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا في أنه هل لله نعمة على الكافر في الدنيا؟ ففهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية إلى الضرر الدائم في الآخرة، يمكن ذلك نعمة على الكافر في الدنيا بأن من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلاً إلى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لانفسهم إنما نملي لهم إزداداً وأنما) ومنهم من قال أنه تعالى وإن لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه، أحدها: قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً) فثبت على أنه يجب على الكل طاعته

لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق ، وثانيها : قوله تعالى ( كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا) الى آخره وذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولولم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك ، وثالثها : قوله (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين) وهذا نص صريح في أن الله تعالى أنعم على الكافر اذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله (يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي) الى قوله (واذ نجيناكم) وقوله (واذ آتينا موسى الكتاب والغفران لعلمكم تهتدون) وكل ذلك عدل للنعم على العبيد ، ورابعها : قوله (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض. ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا) وخامسها : قوله (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه) الى قوله (ثم أنتم تشركون) وسادسها : قوله (ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون) وقال في قصة ابايس (ولا تحمدوا كثركم شاكرين) ولولم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة ، وسابعها : قوله (واذكروا اذ جعلكم خلقا من بعد عاد وبواكم في الارض) الآية وقال حاكيا عن شعيب (واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم) وقال حاكيا عن موسى (قال أغير الله أبغىكم لها وهو فضلكم على العالمين) وثامنها : قوله (ذلك بان الله لم يك غيراً نعمة أنعمها على قوم) وهذا صريح ، وتاسعها : قوله (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق) ، وعاشرها : قوله تعالى (واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم) الحادى عشر : قوله (هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم برح طيبة وفرحوا بها) الى قوله (فلما أنجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق) الثاني عشر : قوله (وهو الذي جعل لكم الليل لباسا) وقوله (هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) الثالث عشر : ( ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبش القرار) الرابع عشر : (الله الذي خلق السموات والارض وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره) الخامس عشر : قوله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلم كفار) وهذا صريح في اثبات النعمة في حق الكفول . واعلم أن الخلاف في هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء أعنى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في أن أمثال هذه المنافع اذا

حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق في المرف عليها اسم النعمة ام لا هو معلوم ان ذلك نزاع في مجرد عبارة وأما الذي يدل على ان مالا يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه ليتنفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فأمر ، أحدها : قوله تعالى في سورة أنى أمر الله (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) فيبين تعالى أنه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال (خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فلذا هو خصيم مبين) فيبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال ، من كونه نطفة ثم علقته ثم مضغة إلى أن ينتهي من أحسر أحواله وهو كونه نطفة الى أشرف أحواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) الى قوله (هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لانه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلفت الالوان والطعوم والروائح ثم قال (وسخر لكم الليل والنهار) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الافلاك حيث استدلت بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل مافي العالم مخلوق لأجل المكلفين لان كل مافي العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والمقارب فيتذكر بالنظر اليها أنواع العقاب في الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الاعظم ثبت أنه لا يخرج شئ من مخلوقاته عن هذه المنافع ثم انه سبحانه وتعالى نبه على عظم انعامه بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وثانيا : قوله تعالى (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله) فنه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب أن يكون كفرانها سببا للتبديل ، وثالثا : قوله في قصة قارون (وأحسن كما أحسن الله اليك) وقال (ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وقال (أفرايتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وقال (فبأي آلاء ربك تكذبان) على سبيل التكرير وكل مافي هذه السورة فهو من النعم اما في الدين أو في الدنيا فهذا ما يتعلق بهذا الباب

(المسئلة الثالثة) في النعم المخصوصة بنبي اسرائيل قال بعض العارفين : عبيد النعم كثيرة

وعبيد المنعم قلوبون، فله تعالى ذكر بني اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالمنعم فقال (فاذكروني أذكركم) فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم . واعلم ان نعم الله تعالى على بني اسرائيل كثيرة (١) استقدم ما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبد لهم من ذلك بتمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال (وزيد أن تمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (ب) نجعلهم أنبياء وملوكا بعد أن كانوا عبيدا للقطب فأهلك أعدائهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال (كذلك وأورثناها بني اسرائيل) (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التي ما أنزلها على أمة سواهم كما قال (واذا قال موسى لقومه اذكروا نعمه الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بني اسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم في التيه القهام وأنزل عليهم المن والسلوى في التيه وأعطاهم الحجر الذي كان كراس الرجل يسقيهم ماشاؤا من الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عمودا من النور ليضيء لهم بالليل وكان رهوسهم لا تنشعب وتياهم لا تبلى . واعلم أنه سبحانه وتعالى إنما ذكرهم بهذه النعم لوجوه : أحدها : أن في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزيور ، وثانيها : أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة مادعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن ، وثالثها : أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ، ورابعها : أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحدا بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخالصة . فان قيل : هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمنا عليهم وسيا لعظم معصيتهم ؟ والجواب من وجوه : أحدها : لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الأبناء ، وثانيها : أن الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة في حق الأولاد ، وثالثها : الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لأن الولد

يجبول على التشبه بالأب في أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور . أما قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) فاعلم أن العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا في هذا العهد قولين ، الاول : أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكليف دون بعض ثم فيه روايات ، إحداها : أنه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق ، وقوله (أوف بعهدكم) أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شيئا بالعهد من حيث اشتراك في أنه لا يجوز الاخلال به ، ثانيها : قال الحسن : المراد منه العهد الذي أخذه الله تعالى على بني اسرائيل في قوله تعالى (وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم إني أقيم الصلاة وآتيهم الزكاة) إلى قوله (ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده وثالثها : وهو قول جمهور المفسرين أن المراد : أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي أوف بعهدكم ، أى أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) إلى قوله تعالى (ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به) القول الثاني : أن المراد من هذا العهد ما أثبتته في الكتب المقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل) إلى قوله (لا كفرن عنكم سبأكم ولا دخلنكم جنات تجري من تحتها الأنهار) وقال في سورة الاعراف (ورحمي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل) وأما عهد الله معهم فهو أن ينجز لهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاذلال التي كانت في أعناقهم وقال (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق) الآية وقال (وإذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد) وقال ابن عباس إن الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التوراة أنى باعث من بنى إسماعيل نبيا أميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به أى بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين ، أجرا باتباع ما جله به موسى وجاءت به سائر أنبياء بني اسرائيل وأجرا باتباع ما جاء به محمد النبي الأمي من ولد إسماعيل وتصديق هذا في القرآن في قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون)

الى قوله (اولئك يؤتون أجرم مرتين بما صبروا) وكان علي بن عيسى يقول تصديق ذلك في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الأشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاثة يؤتون أجرم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران، ورجل أدب أمته فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعقها وتزوجها فله أجران، ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران» بقي ههنا سؤالان: السؤال الأول: لو كان الأمر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحد؟ والجواب من وجهين: الأول: أن هذا العلم كان حاصلًا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاء منهم كتابه، الثاني: أن ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاء وقوع الشكوك والشبهات فيه، السؤال الثاني: الشخص المبشر به في هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شيء من ذلك، فإن كان الأول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر فكان يتمتع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين، وإن كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا: إن ذلك المبشر به سيحيى بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود. والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) على الأمر بالتأمل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الأول إنما اختاروه لقوة هذا السؤال، فاما من أراد أن ينصر القول الثاني فإنه يجب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوبا عليه نصا جليا يعرفه كل أحد بل كان منصوبا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام. ولنذكر الآن بعض ما جاء في كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم، فالأول: جاء في الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة ترى لها ملك الله فقال لها يا هاجر ابن تريدين ومن أين أتيت؟ قالت أهرب من سيدتي سارة فقال لها ارجعي إلى سيدتك واخفصي لها فإن الله سيكثر زرعك وذريتك وستجلبين وتلدن ابنا وتسميه اسمعيل من أجل أن الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخصوع وهو يشكر على رغم جميع أخوته. واعلم أن الاستدلال بهذا الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم إلا

بالكذب على الله تعالى ومطعمان اسمعيل وولده لم يكونا متصرفين في الكل أعنى في معظم الدنيا ومطعم الامم ولا كانوا غاطلين لكل على سبيل الاستيلاء الا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية لا يتجسرون على الدخول في أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم وعلزجهم الامم وحجوا بينهم ودخلوا باديهم بسبب مجاورة الكعبة، فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صاعقا لكانت هذه المخاطلة منهم للامم ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته إلى طاعة للشيطان والله تعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله ، والثاني : جد في الفصل الحادى عشر من السفر الخامس « ان الرب الحكم يقيم لكم نيا مثلى من بينكم ومن اخوانكم » وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال للموسى « انى مقيم لهم نيا مثلك من بين اخوانهم وأيا رجل لم يسمح كلساى الى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه » وهذا الكلام يدل على أن النبي الذى يضيئه الله تعالى ليس من بنى إسرائيل كما أن من قال لى هاشم : إنه سيكون من اخوانكم إمام عقل منه أنه لا يكون من بنى هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام هو إسرائيل ولم يكن له أخ الا اليسى ولم يكن اليسى ولد من الانبياء سوى أيوب والله كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به ، وأما اسماعيل فانه كان أخا لاسحق والله يعقوب ثم ان كل نبى يموت بعد موسى كان من بنى إسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسماعيل الذى هو أخو اسحق عليهم السلام . فان قيل قوله « من بينكم » يمنع من أن يكون المراد محمدا صلى الله عليه وسلم لانه لم يقم من بين بنى إسرائيل . قلنا بل قد قام من بينهم لانه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكمل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كبير وجى فينتقم والنعير وغيرهم ، وأيضا فان الحجاز يقارب الشام وجهور اليهود كانوا إذ ذاك بالغام فلما قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس بعيد منهم ، والثالث : قال في الفصل العشرين من هذا السفر « ان الرب تعالى جاء في طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فنصم المزوحبهم إلى الشعوب وحقا جميع قديسيه بالبركة ، وجه الاستدلال : أن جبل فاران هو بالحجاز لأن في التوراة أن اسماعيل تعلم الرى في بيرة فاران ، ومعلوم أنه إنما سكن بمكة . إذا ثبت هذا فنقول : إن قوله « فنصم المز » لا يجوز أن يكون المراد اسماعيل عليه السلام

لأنه لم يحصل عقيب سكنى لإسماعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتماع هناك روات القديسين فوجب حمله على محمد عليه السلام . قالت اليهود: المراد أن النور لما ظهرت من طور سيناء ظهر به من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً فانتشرت في هذه المواضع قلنا: هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق ناراً في موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع إلا إذا تبع تلك الواقعة وحى نزل في ذلك الموضع أو عقوبة وما أشبه ذلك وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحى ولا كلام إلا من طور سيناء فساكن ينبغي إلا أن يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من النعام إذا ظهر في النعام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في أيام الريح ، وأيضاً ففي كتاب حقوق بيان ما قلنا وهو «جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد وأملاّت الأرض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا أمامه ويصحب سباع الطير أجناده قام ففسح الأرض وتامل الأمم وبحث عنها فتضمضت الجبال القديمة واتصمت الروابي الدهرية ، وتزعزعت ستور أهل مدن ركبت الخيول ، وعلوت مراكب الانقياد والفؤث وستزع في فسبك اغراقاً ونزعا وترتوى السهام بأمرك يا محمد ابرؤاء وتجور الأرض بالأنهار ولقد رأيتك الجبال فارناعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهارى نفيراً ورعبا ورفعت أيديها وجلا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراها وسارت العساكر في برق سهامك ولعان يائلك تدوخ الأرض غضبا وتدوس الأمم زجرا لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ تراب آبائك هكذا نقل عن ابن رزين الطبري . أما التصاري فقال أبو الحسين رحمه الله في كتاب الفرق قد رأيت في نقولهم «وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوى السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ مسيحك» فظهر بما ذكرنا أن قوله تعالى في التوراة «ظهر الرب من جبال فاران» ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم . فان قالوا المراد مجيء الله تعالى ولهذا قال في آخر الكلام «وانقاذ مسيحك» قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة ، وأما قوله «وانقاذ مسيحك» فان محمداً عليه السلام أقدس المسبح من كذب اليهود والتصاري ، والرابع : ما جاء في كتاب أشعياء في الفصل الثاني والعشرين منه «تقوى فأزهرى مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعالى طالمة عليك قد تجمل

الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب والرب يسرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك  
تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك وارفعى بصرك إلى ماحولك وتأمل فاتهم  
مستجمعون عندك ويحسونك ويأتيتك وللك من بلد بعيد لأنك أم القرى فأولاد سائر البلاد  
كانهم أولاد مكة وتقرن ثيابك على الارائك والسرور حين ترين ذلك تسرين وتبهجين من  
أجل أنه يعيل إليك ذعائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيتك  
أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فاران ويرفع إلى مذبحي ما يرضيني  
وأحدث حيثئذ لبيت محمدى حمدا « فوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة لمكة فإنه  
قد خرج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذعائر البحر وقوله « وأحدث لبيت محمدى حمدا » معناه  
أن العرب كانت تلي قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك لاشريك هو لك تملكه وما  
ملك ، ثم صار في الاسلام: لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك . فهذا هو الحمد الذى جده الله  
لبيت محمدته . فان قيل المراد : بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد . قلنا لا يجوز أن  
يقول الحكم « قد دنا وقتك » مع أنه ما ذنابل الذى دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يحزن منه وأيضا  
فان كتاب أشعياء معلوم من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم ، والخامس : روى السان فى تفسيره  
فى السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال « قد أجبت دعائك فى  
اصماعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثني عشر عظيما وأجعله لامة عظيمة »  
والاستدلال به أنه لم يكن فى ولد إسماعيل من كان لامة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم  
فاما دعاء إبراهيم عليه السلام وإسماعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من  
بناء الكعبة وهو قوله ( ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب  
والحكمة ويركهم إنك أنت العزيز الحكيم ) ولهذا كان يقول عليه الصلوة والسلام « وأنادعوة  
أبى إبراهيم وبشارة عيسى » وهو قوله ( وميشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد ) فإنه مشتق  
من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس الاثنينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود . قيل إن صفته  
فى التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمه الحامدون . والسادس : قال المسيح  
للحواريين « أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذى لا يتكلم من قبل نفسه إنما يقول كما  
يقال له » وتصديق ذلك ( إن أتبع الامايوحى الى ) وقوله ( قل ما يكون لى أن أبدله من  
تلقاء نفسى إن أتبع الامايوحى الى ) أما « الفارقليط » فى تفسيره وجبان : أحدهما أنه الشافع  
المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلوة والسلام ، والثانى قال بعض النصارى : الفارقليط هو الذى يفرق

بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راووق الذي يروق به ولما «يلعب» فهو التحقيق في الامر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا ايضا صفة شرعا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل . والسابع : قال دانيال ليهنصر حين سلله عن الرؤيا التي كان رآها من غير أن تصفا عليه : رأيت أيها الملك منظرأ هائلا رأسه من الذهب الابيض وساعده من الفضة وبطنه ونظفاه من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجله من حديد وبعضها من خرف ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقا دقا شديدا ففتت الصنم كله حديد ونحاس وفضته وذهبه وصارت رقاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك أيها الملك . وأما تفسيرها فأنت الرأس الذي رأيت من الذهب ويقوم بمعدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد وأما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من خرف فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقم الهالسياء في تلك الايام مملكة أبدية لاتخسر ولا تزول وانها تزيل جميع الممالك وسلطانها يطل جميع السلاطين وتقوم هي إلى العصر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخرف وانه أعلم بما يكون في آخر الزمان . فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة يجمع رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم . أما قوله تعالى (أوف بعهديكم) فقالت المعتزلة : ذلك العهد هو ما دل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه إيصال الثواب إلى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالمعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالايجاب بالثمن والعين . وقال أصحابنا : انه لا يجب للعبد على الله شيء . وفي هذه الآية ما يدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الامر بالوفاء بالمعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لا يكون سببا لواجب آخر ، فثبت ان أداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين : الاول : أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به استحال أن لا يوجد لانه لو لم يوجد لا تقلب خيره الصدق كذبا والكذب عليه محال والمفضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك أكد مما ثبت بالعين والنذر ، الثاني : أن يقال العهد هو الامر والمبد يجوز أن يكون مأمورا الا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مأمورا لكنه

وَأَمَّا إِنَّمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا  
تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُوا

سبحانه وتعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم). ومكروا  
ومكر الله) وأما قوله (وإيأي فارهبون) فاعلم أن الرهبة هي الخوف قال المتكلمون: الخوف منه  
تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف إنه خائف على وجهين: أحدهما مع العلم  
والآخر مع الظن، أما العلم فاذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل ما نهى  
عنه فإن خوفه إنما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملازمة والاتياء عليهم السلام بالخوف  
والرهبة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز  
عن المنيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب. واعلم أن كل من كان خوفه في الدنيا أشد  
كان أمته يوم القيامة أكثر وبالعكس. روى أنه ينادى مناد يوم القيامة وعزى وجلالى إلى  
لا أجمع على عبدى خوفين ولا أمنين من أمنى في الدنيا خوفه يوم القيامة ومن خافنى في  
الدنيا أمته يوم القيامة وقال العارفون: الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال، والاول  
نصيب أهل الظاهر، والثانى نصيب أهل القلب، والاول يزول والثانى لا يزول. واعلم أن في الآية  
دلالة على أن كثرة النعم تعظم المصيبة ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما  
كان مبعوثا إلى العرب كان مبعوثا إلى بنى اسرائيل وقوله (وإيأي فارهبون) يدل على أن المرء يجب  
أن لا يخاف أحدا الا الله تعالى وما يجب ذلك في الخوف فكذلك في الرجاء والامل وذلك يدل  
على أن الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالقول لوجب أن يخاف منه كما  
يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذى دل عليه قوله تعالى (وإيأي فارهبون) بل كان  
يجب أن لا يرهب الا نفسه لان مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا يد الله تعالى فوجب أن لا يخاف  
الا نفسه وأن لا يخاف الله البتة وبفهمها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتي بالطاعات للخوف  
والرجاء وأن ذلك لا بد منه في محبتها والله أعلم

قوله تعالى ﴿وَأَمَّا إِنَّمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا  
بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُوا﴾

اعلم أن المخاطبين بقوله (وَأَمَّا إِنَّمَا) هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان. الاول: أنه

معطوف على قوله ( اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ) كأنه قيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفروا بمهدي وآمنوا بما أنزلت ، الثاني : أن قوله تعالى ( مصدقا لما معكم ) يدل على ذلك . أما قوله ( بما أنزلت ) ففيه قولان الآخري أنه القرآن وعليه دليلان . أحدهما : أنه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لأنه تعالى قال ( نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ) والثاني : وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول تجدونه مكتوبا في التوراة والإنجيل . أما قوله ( مصدقا لما معكم ) ففيه تفسيران : أحدهما : أن في القرآن أن موسى وعيسى حق وأن التوراة والإنجيل حق وأن التوراة أنزلت على موسى والإنجيل على عيسى عليهما السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكدا للايمان بالتوراة والإنجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتوراة والإنجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والإنجيل ، والثاني : أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن في التوراة والإنجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن تصديقا للتوراة والإنجيل وتكذيب عهد والقرآن تكذيبا للتوراة والإنجيل وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لا يلزم الايمان بمحمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه مخبرا عن كون التوراة والإنجيل حقا لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لأن التوراة والإنجيل إذا اشتغلا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا فالإيمان بالتوراة والإنجيل يوجب الايمان بكون محمد صادقا لاعتادة معلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثبت أن هذا التفسير أولى . واعلم أن هذا التفسير الثاني يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين : الأول : أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لا تكون إلا حقا . والثاني : أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحي . أما قوله ( ولا تكونوا أول كافر به ) فعنه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به ثم فيه سؤالان : الأول : كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب . والجواب من وجوه : أحدها : أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرم على العكس لقوله تعالى ( قلنا ) جاءهم ما عرفوا كفروا به ) وثانيها : يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعني من

أشرك من أهل مكة أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكوراً في التوراة والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له . وثالثها : ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بني إسرائيل وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك ، ورابعها ولا تكونوا أول كافر به يعنى بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم وعامسها : أن المراد منه بيان تغليب كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة في التوراة والانجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوعاً واحداً من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنباً ممن بعده لقوله عليه السلام « من سن سنة سيئة فعلية وزرها ووزر من عمل بها » فلما كان كفرهم عظيماً وكفر من كان سابقاً في الكفر عظيماً فقد اشتراكا من هذا الوجه فصح إطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة ، وسادسها : المعنى ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لامع المعرفة ، وسابعها : أول كافر به من اليهود لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كفوله (وأنى فضلتكم على العالمين) أى على عالمي زمانهم ، وثامننا : ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبوا فيه وراجموا عقولكم فيه ، وتاسعها : أن لفظ « أول » صلة والمعنى ولا تكونوا أكافرين به وهذا ضعيف ، السؤال الثاني : أنه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يكونوا أولاً . والجواب من وجوه : أحدها : أنه ليس في ذكر ذلك الشيء دلالة على أن ماعده بخلافه ، وثانيها : أن في قوله ( وآمنوا بما أنزلت مصداقاً معكم ) دلالة على أن كفرهم أولاً وآخراً محذور ، وثالثها : أن قوله (رفع السموات بغير عمد ترونها) لا يدل على وجود عمد لا يرونها ، وقوله (وقتلهم الأنبياء بغير حق) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بغير حق ، وقوله عقيب هذه الآية (ولا تشتروا بأياتي ثمناً قليلاً) لا يدل على إباحة ذلك بالتمن الكثيره ، فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرأ في الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته ، ورابعها : قال المبرد : هذا الكلام خطاب لقوم خاطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لأنهم إذا سبقوا إلى الكفر فاما أن يقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر أو لا يكون كذلك ، فان

## وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

اقتدى بهم غيرهم في ذلك الكفر كان لم وذر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتصد بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران : أحدهما : السبق إلى الكفر ، والثاني التفرد به ولا شك في أنه منقصة عظيمة فقوله (ولا تكونوا أول كافر به) إشارة إلى هذا المعنى . أما قوله (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً) فقد بينا في قوله (وأولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أن الاشتراء بوضع موضع الاستبدال فكذا التمن بوضع موضع البذل عن الشيء والموضع عنه فإذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمناً عند قاعله قال ابن عباس رضى الله عنهما : إن رؤساء اليهود مثل كعب بن الأشرف وحبي بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلوا أنهم لو اتبعوا محمد الانقطع عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لأن الدنيا كلها بالنسبة إلى الدين قليلة جداً فنسبتها إليه نسبة المتناهى إلى غير المتناهى ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة إلى الدنيا فالقليل جداً من القليل جداً أى نسبة له إلى الكثير الذى لا يتناهى . واعلم أن هذا النهى صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أو لم يكن بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشاً على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام آيئاً ، وأما قوله (وإياي فأتقون) فيقرب معناه مما تقدم من قوله (وإياي فارهبون) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فانهما يحتاج إليه عند الجزم بمحصل ما يتقوى منه فكانه تعالى أمرهم بالرهبة لاجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم

قوله تعالى « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتُموا الحق وأنتم تعلمون »

اعلم أن قوله سبحانه (وآمنوا بما أنزلت) أمر بترك الكفر والاضلال وقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) أمر بترك الاغواء والاضلال ، واعلم أن اضلاله الخير لا يحصل الا بطريقتين وذلك لأن ذلك الخير كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل على عيونهم كما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها فقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) إشارة إلى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله (وتكتُموا الحق) إشارة إلى القسم الثانى وهو منعه من الوصول إلى الدلائل واعلم أن الاظهر في الباطل الذى فى

## وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

قوله (بالباطل) أنها باء الاستعانة كالنبي في قولك : كتبت بالقلم وللمنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لأن النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصاً خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتاملين فيها بسبب إلقاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله . (ولا تلبسوا الحق بالباطل) فهو المذكور في قوله (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) أما قوله (وأتمم قلوبكم) أى تعلون مافى إضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لأن ذلك التلبس صار صارفاً للخلق عن قبول الحق إلى يوم القيامة وداعياً لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة ولا شك في أن موقفه عظيم وهذا الخطاب وإن ورد فيهم ، فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وإن كان خاصاً في الصورة لكنه عام في المعنى ثم هنا بحثان : البحث الأول : قوله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا أو منصوب باضمار أن ، البحث الثاني : أن النهي عن اللبس والكتان وإن تقيده بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لأنه إذا لم يعلم حائل الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتان حق أو باطل ، وما لا يعرف كونه حقاً أو باطلاً لا يجوز الإقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات ، بل يجب التوقف فيه ، وسبب ذلك التقييد أن الإقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً الخش من الإقدام عليه عند الجهل بكونه ضاراً فلبساً كانوا عالمين بما في التلبس من المفساد كان إقدامهم عليه أقيح ، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمه وإخفه أعلم

قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الرَّاكِعِينَ)

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالإيمان أولاً ثم نهام عن لبس الحق بالباطل وكتبنا دلائل النبوة ثانياً ذكر بعد ذلك بيان ما لهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالقدم والأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وهما مسائل

(المسئلة الأولى) فقالون بأنه لا يجوز تأخير بيان المجهل عن وقت الخطاب قالوا إنما جاء الخطاب في قوله (وأقيموا الصلاة) بعد أن كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم

أركان الصلاة وشرائطها فكانه تعالى قال وأقيموا الصلاة التي عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز أن يراد الأمر بالصلاة وإن كانوا لا يعرفون أن الصلاة ما هي ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وإن كان لا يعلم أن المأمور به ما هو كما أنه لا نزاع في أن يحسن من السيد أن يقول لعبده إني أمرك غداً بشيء فلا بد وأن تفعله ويكون غرضه منه بأن يزمم العبد في الحال على أدائه في الوقت الثاني

(المسئلة الثانية) قالت المعتزلة: الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لأنها أمر حدث في الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع قد كان حاصل قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم: أصلها في اللغة الدعاء قال الاعن

عليك مثل الذي صليت فاعتصم عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر

وقابلها الريح في دنها وصل على دنها وارتم

وقال بعضهم: الأصل فيها لزوم قال الشاعر

لم أكن من جنتها علم الله . وإني بجرها اليوم صالي

أي ملازم، وقال آخرون بل هي مأخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يقبع غيره والأقرب أنها مأخوذة من الدعاء إذا صلاوة أو وقع فيها الدعاء أو ما جرى مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير وإذا حصل في وجه التشبيه ما ع كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يقتضيه بعض الصور. وقال أصحابنا من المجازات المشهورة في اللغة إطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لا جرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجازة فإن كان مراد المعتزلة من كونها اسماً شرعياً هذا فنكح حق وإن كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداءً لهذا المسمى فهو باطل والاسم كان هذه اللفظة عربية وذلك يتنافى قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآناً عربياً) أما الزكاة فهي في اللغة عبارة عن الغاء يقال زكا الزرع إذا نما وعن التطهير قال الله تعالى (أقتات نصيباً زاكياً) أي طاهرة وقال (قد أفلح من تزكى) أي تطهر وقال (ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لم يكن منكم أحد أبداً) وقال (ومن تزكى فأعمى تزكى لنفسه) أي تطهر بطاعة الله ولعل إخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمى بالزكاة تشبيهاً بهذين الوجهين لأن في إخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فإن الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية تلك العطية فصار ذلك الإيعاء نماء في المعنى وإن كان نقصاناً في الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « عليكم بالصدقة

## أَمُرُّونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

فان فيها ست خصال ثلاثة في الدنيا وثلاثة في الآخرة، فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار، واما التي في الآخرة فتستر المورقة وتصير ظلا فوق الرأس وتكون سترامن النار، ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثاني من حيث أنها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لئيبه (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها)

(المسئلة الثالثة) قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار غاطبون بفروع الشرائع. أما قوله تعالى (واركعوا مع الراكعين) ففيه وجوه أحدها : أن اليهود لا ركوع في صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين، وثانيها : أن المراد صلواتهم المصلين وعلى هذا يزول التكرار لأن في الاول أمر تعالى بإقامتها وأمر في الثاني بفعلها في الجماعة، وثالثها : أن يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لأن الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيًا عن الاستكبار المذموم وأمرًا بالتذلل للمؤمنين كما قال (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه آفة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وكقوله تأذيا لرسوله عليه السلام (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وكدهله بقوله (فبارحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) وهكذا في قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكأنه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد. وحكي الاصم عن بعضهم أنها إنما أمر الله تعالى بنى اسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى (وأظهم السحت) ويقول (وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل) فظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا أن يفضحهم في سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالإخبار عن الغيب الذي هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

قوله تعالى (أَمُرُّونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ) اعلم أن المهمة في أمروا الناس بالبر والتقرير مع التبرع والتعجب من حالهم، وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتها ومنه عمل مبرور أى قدر ضربه الله

تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه أى صدق ولم بحث ويقال صدقت وبررت  
وقال تعالى (ولكن البر من اتقى) فأخبر أن البر جامع للتقوى واعلم أنه سبحانه وتعالى  
لما أمر بالآيمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على ما أخذ آخر  
وهو أن التفاؤل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقيم في العقول؛ إذ المقصود من أمر  
الناس بذلك إما النصيحة أو الشفقة وليس من العقل أن يشق الإنسان على غيره أو أن ينصح  
غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام وما اختلفوا في المراد بالبر في هذا  
الموضع على وجوه: أحدها: وهو قول السدى أنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن  
معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية هو ثانيها: قول ابن جرير أنهم كانوا  
يأمرون الناس بالصلاة والزكاة فهم كانوا يتركونهما وثالثها: أنه كان إذا جاءهم أحد في الخفية لاستسلام  
أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه  
لطمعهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم، ورابعها: أن جماعة من اليهود  
كانوا قبل بعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخفون مشركي العرب أن رسولا سيظهر منكم  
ويدعو إلى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله محمدا حسدوه وكفروا به فكتمهم  
الله تعالى بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه وهذا  
اختيار أبي مسلم، وخامسها: وهو قول الزجاج أنهم كانوا يأمرون الناس بهذا الصدقة وكانوا  
يشحون بها لأن الله تعالى وصفهم بقسوة القلوب وأكل الربا والسحت، وسادسها: لعل  
المتأخرين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم في الظاهر ثم أنهم كانوا في  
قلوبهم مشركين له فويغفهم الله تعالى عليه، وسابعها: أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع  
التوراة ثم أنهم خالفوه لأنهم وجدوا فيها ما يبدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم أنهم  
ما آمنوا به، أما قوله (وتنسون أنفسكم) فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم  
والنسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز أن يذمه الله تعالى على ما صدر منه فالمراد  
بقوله (وتنسون أنفسكم) انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتسلمون عما لها فيه من النفع .  
أما قوله (وأنتم تلون الكتاب) فمعناه تقررون التوراة وتدرسونها وتعلمون بمافيها من الحق  
على أفعال البر والاعراض عن أفعال الآثم. وأما قوله (أفلا تعقلون) فهو تعجب للعقلاء من  
أفطلم ونظيره قوله تعالى (أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) وسبب التعجب  
وجوه: الأول: أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الغير إلى تحصيل

المصلحة وتحذيره عما يورقه في المفسدة، والاحسان إلى النفس أولى من الاحسان إلى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال ( أفلا تمقلون ) الثاني : أن من وعظ الناس وأظهر عليه للاخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لأن الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخريفات والا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم إلى التهاون بالدين والجرائم على المعصية فإذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجرامة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بأفعال العقلاء فلهذا قال ( أفلا تمقلون ) الثالث : أن من وعظ فلا بد وأن يجتهد في أن يصير وعظه نافذا في القلوب والاندفاع على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثرا في القلوب ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فاجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال على رضى الله عنه : قسم ظهري رجلا ن عالم متعك واجامل متنك . بقي ههنا مسائل

• ( المسئلة الاولى ) قال بعضهم: ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول بما الآيه فقوله ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال أيضا ( لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ) وأما المعقول فهو انه لو جاز ذلك لجاز لمن يزنى بأمرأة أن ينكر عليها في أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم أن ذلك مستنكر . والجواب أن المكلف مأمور بشيئين أحدهما ترك المعصية والثاني منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضى الاخلال بالآخر أما قوله ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) فهو نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجبين ، أحدهما : أن يكون المراد هو النهى عن نسيان النفس مطلقا ، والآخر : أن يكون المراد هو النهى عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الآية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم ، وأما المعقول الذى ذكره فيلزمهم

( المسئلة الثانية ) إحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله تعالى ( أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ) إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم ، فاما إذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطراب فان ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال

للأسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقاً فيه . والجواب أن قدرته لما صلت للضدين فإن حصل أحد الضدين دون الآخر لا مرجح كان ذلك محض الاتفاق والامر الاتفاق لا يمكن التويخ عليه، وإن حصل المرجح فإن كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه، وإن حصل من الله تعالى فتعد حصوله يصير ذلك الطرف راجحاً والآخر مرجوحاً والمرجوح يمنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان يتمتع الوقوع خال المرجحية أولى بأن يكون يتمتع الوقوع وإذا امتنع أحد التقيضين وجب الآخر وجبته يعود عليك كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيق عن السؤل : أنه لا يسئل عما يفعل

(المسئلة الثالثة) (١) عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام « مررت ليلة أسرى بي على قوم تفرض شفاهم بمقاريض من النار قلت يا أخى يا جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم (ب) وقال عليه الصلاة والسلام إن في النار رجلاً يتأذى أهل النار بريحه فقيل من هو يارسول الله قال عالم لا يتفنع بعلمه (ج) وقال عليه الصلاة والسلام « مثل الذى يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضىء للناس ويحرق نفسه (د) وعن الشعبي يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن إنما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم ؟ فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولا نفعله « كما قيل : من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه . وقال الشاعر :

أبدأ بنفسك فانها عن غيبها فلذا انتهت عنه فانت حكيم

فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى بالرأى منك وينفع التعليم

قيل : عمل رجل في ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل في رجل وأما من وعظ وانمظ فحله عند الله عظيم . روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظاً زاهداً فروى في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي وأول ما سألني متكراً ونكيراً فقالا من ربك قلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك . وقيل للشبلي عند النزاع قل لاله الا الله فقال :

إن يبتا أنت ساكنه غير محتاج الى السرج

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

قوله سبحانه وتعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملأوا ربهم وأنهم إليه راجعون ) في الآية مسائل

( المسئلة الأولى ) اختلفوا في مخاطبين بقوله سبحانه وتعالى ( واستعينوا بالصبر والصلاة ) فقال قوم: هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة، فلا جرم وجب صرفة إلى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع أن يكون الخطاب أولا في بني إسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والاقرب أن مخاطبين هم بنو إسرائيل لأن صرف الخطاب إلى غيرهم يوجب تفكيك النظم. فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لما قلنا لانسلم كونهم منكرين لهما وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التي هي تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتهما، إنما الاختلاف في الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفة وصلاة المسلمين على كيفة أخرى ولذا كان متعلق الامر هو المسامية التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول: إنه تعالى لما أمرهم بالإيمان وبترك الاضلال وبالنزاهة الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياضات والاعراض عن المال والجاه لاجرم عاجل الله تعالى هذا المرض فقال ( واستعينوا بالصبر والصلاة ) ( المسئلة الثانية ) ذكروا في الصبر والصلاة وجوها ، أحدها : كانه قيل واستعينوا على ترك ما يحبون من الدنيا والدخول فيما يستقله طباغكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أى بحبس النفس عن الذات فانكم اذا كلمتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضمتم الصلاة إلى ذلك تم الامر؛ لأن المشتغل بالصلاة لا بد وأن يكون مشغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا إلى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية ، وثانيها : المراد من الصبر هنا هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ، ومن حبس نفسه عن

قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فإذا انضاف إليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وإنما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم في إزالة مالا ينبغي وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي والتقى مقدم على الإتيان ولأنه عليه الصلاة والسلام قال «الصوم جنة من النار» وقال الله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخضع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا فيكون على الإنسان حينئذ ترك الرياضة ومقطعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى قبة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أما قوله تعالى (وإنها) ففي هذا الضمير وجوه أحدها : الضمير عائد إلى الصلاة أي الصلاة ثقيلة إلا على الخاشعين ، وثانيها : الضمير عائد إلى الاستعانة التي يدل عليها قوله (واستعينوا) وثالثها : أنه عائد إلى جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونهوا عنها من قوله (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) إلى قوله (واستعينوا) والعرب قد تضمير الشيء اختصاراً أو تقتصر فيه على الإيحاء إذا وقعت يعلم المخاطب فيقول القائل : ما عليها أفضل من فلان يعني الأرض، ويقولون : ما بين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) ولا ذكر للأرض أما قوله (لكبيرة) أي لشاقة ثقيلة من قولك كبير هذا على وقال تعالى (كبير على المشركين ما تدعونهم إليه) فإن قيل إن كانت ثقيلة على هؤلاء سبلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول، قلنا ليس المراد أن الذي يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما يأتي به من الذكر والتذلل والخشوع وإذا تذكر الوعيد لم يغفل من حسرة وغم وإذا ذكر الوعد فمكثل ذلك وإذا كان هذا فعل الخاشع فائقل عليه بفعل الصلاة أعظم، وإنما المراد بقوله وإنها ثقيلة على من لم يخضع أنه من حيث لا يعتقده في فعلها ثواب ولا في تركها عقاباً فيصعب عليه فعلها فالجواب أن الملهد إذا لم يعتقده في فعلها منفعة فقل عليه فعلها لأن الاشتغال بما لا فائدة فيه يشغل على الطبع أما الموحّد فلما اعتقده في فعلها أعظم المنافع وفي تركها أعظم المضار لم يشغل ذلك عليه لما يعتقده في فعله من الثواب والنفوذ العظيم بالنعيم المقيم والخلّاص من العذاب الأليم ألا ترى إلى قوله (الذين يظنون أنهم

ملاقوا ربهم) أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه . مثاله اذا قيل للريض على هذا الشيء المرفان اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرّة عيني في الصلاة» وصف الصلاة بذلك للوجه الذى ذكرناها لا لأنها كانت لا تنقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه، وأما الخشوع فهو التذلل والخضوع . أما قوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) فللمفسرين فيه قولان ، الاول : أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن هنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبا من هذا الوجه صح إطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر:

فأرسلته مستيقن الظن أنه مخالف ما بين الشراسيف عاتف

وقال تعالى (إني ظننت أنى ملاق حسايه) وقال (ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون) ذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبمنا على الظن ولا يجوز أن يعمهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن هنا العلم ، القول الثانى : أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ثم هنا وجوه ، الاول : أن تجعل ملاقة الرب مجزا عن الموت وذلك لأن ملاقة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات إنه لقي ربه اذا ثبت هذا فتقول: وانها لكبيرة الاعلى الحاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لأن كل من كان متوقفا للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لأن خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولانه مع خشوعه لا بدق كل حال من أن لا يأمن تقصير أجرى منه فيلزمه التلافى ، فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا الى المبادرة الى التوبة، الثانى: أن تفسر ملاقة الرب بملاقة ثواب الرب وذلك مظنون لالمعلوم فإن الزاهد المابدا لا يقطع بكونه ملاقيا لثواب الله قبل يظن إلا أن ذلك الظن بما يحمله على كمال الخشوع الثالث : المعنى : الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيى ظنه بنفسه وبأعماله فيقلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح . بقى هنا مستلذان

(المسئلة الأولى) استدلت بعض الاصحاب بقوله (ملاقوا ربهم) على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة: لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف، أما الآية فقوله تعالى (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه وقال (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) وقال تعالى في معرض التهديد (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) فهذا يقتاول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية، وأما الخير فقوله عليه السلام ومن حلف على يمين ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان، وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار، وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات لقي الله، ولا يعنون أن يرى الله عز وجل، وأيضا فاللقاء برأيه القرب عن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهما، ولذلك يقول الرجل إذا حجب عن الأمير: بالقيته بعدوان كان قد آراه، وإذا أذن له في الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضربه، ويقال لقي فلان جهدا شديدا، ولقيت من فلان الداهية، ولا يلقى فلان حمامة وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى (فاللقي الماء على أمر قد قدر) وهذا إنما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله تعالى. قال الاصحاب: اللقاء في أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك إذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الإدراك فحيث يتمتع إجراء اللفظ على الماسة وجب حمله على الإدراك لأن إطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على الإدراك أكثر ما في الباب أنه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب إجراؤه على الإدراك في البواق، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات. أما قوله (فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه، قلنا: فلاجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقون حسابه وحكمه الآن هذا الاضمار على خلاف الدليل وإنما يصار إليه عند الضرورة في هذا الموضع لما اضطررنا إليه اعتبرناه، وأما في قوله تعالى (أنهم ملاقوا ربهم) لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله، فإن اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحيث يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه

(المسئلة الثانية) المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في أول الخلق لجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا إلى الله من حيث كانوا في سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرم وينقهم وإن كان الله تعالى مالكا لهم في جميع أحوالهم، وقد احتج

## يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

بهذه الآية فريقان من المبطلين : الأول : المجسمة فانهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسماً ، الثاني : التناسحية فانهم قالوا الرجوع إلى الشيء مسبق بالكون عنده فدلّت هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة في عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ما تقدم

قوله تبارك وتعالى ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيداً للحجة عليهم وتحذيراً من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله (واتقوا يوماً) كأنه قال إن لم تطيعوني لأجل سؤالي فأتبعوني فأتبعوني الخوف من عقابي في المستقبل أما قوله (وأني فضلتكم على العالمين) ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق . والجواب عنه من وجوه : أحدها : قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالماً من الناس والمراد منه الكثير لا الكل وهذا ضعيف لأن لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلاً على الله تعالى كان عالماً فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين : العالم كل وجود سوى الله ، وعلى هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ، وثانيها : المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لأن الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجوداً والشيء حال عدمه لا يكون موجوداً فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وأن محمداً عليه السلام ما كان موجوداً في ذلك الوقت فسا كان ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بني إسرائيل أفضل العالمين في ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضاً عن قوله تعالى (اذجعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وأراد به عالمي ذلك الزمان وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الإلهية ، وثالثها : أن قوله (وأني

فضلتكم على العالمين) عام في العالمين لكنه مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بني إسرائيل فضلاء على العالمين في أمر ما وهذا لا يقتضي أن يكونوا أفضل من كل العالمين في كل الأمور بل لهم وإن كانوا أفضل من غيرهم في أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم في أبعاد ذلك الأمر وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) على أن الأنبياء أفضل من الملائكة. بقي ههنا أمحاث : البحث الاول : قال ابن زيد : أراد بالمؤمنين منهم لأن عصائهم مسخوارة وخنازير على ما قال تعالى (وجعل منهم القرد والخنازير) وقال (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل) البحث الثاني : أن جميع ما خاطب الله تعالى به بني إسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع أفاضل الانبياء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وقال (واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم) وقال (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب) ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قدمضى والله بنو إسرائيل وما يغني ما تسمعون عن غيركم. البحث الثالث : قال القفال «النعمة» بكسر النون المثناة وما ينتم به الرجل على صاحبه قال تعالى (وتلك نعمة تمنها على) وأما النعمة بفتح التون فهو ما ينتم به في العيش، قال تعالى (ونعمة كانوا فيها فاكهين) البحث الرابع : قوله تعالى (وأني فضلتكم على العالمين) يدل على أن رعاية الإصلاح لا يجب على الله تعالى لافي الدنيا ولا في الدين لأن قوله (وأني فضلتكم على العالمين) يتناول جميع نعم الدنيا والدين، فذلك التفضيل إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجوز جعله منة عليهم لأن من أدى واجبا فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على أن رعاية الإصلاح غير واجبة لافي الدنيا ولا في الدين . فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضا بالنعم العظيمة في الآخرة كما قيل : لإتمام المعروف خير من ابتدئه، فلم أردف ذلك بالتحذير الشديد في قوله (واتقوا يوما) والجواب : لأن المعصية مع عظم النعمة تكون أقيح وأفحش فلهذا حذرهم عنها . البحث الخامس : في بيان أن أي فرق العالم أفضل يعني أن أيهم أكثر استجماعا لخصال الخير واعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير إلى معاهد الكلام في هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه .

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ  
وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

قوله تعالى ﴿واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾

اعلم أن انتقال اليوم انتقاء لما يحصل في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لأن نفس اليوم لا يبقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعاً فالمراد ما ذكرناه ثم إنه تعالى وصف اليوم بأشد الصفات وأعظمها تهويلاً وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كربة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذات ما في نفوسها الآية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فإن رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة لحاول بالملائكة ما قصر عنه بالمخاشنة فإن لم تنفعه الحالاتان من الخشوة والليان لم يبق بعده إلا الفداء الشئ بمثله ، إما مال أو غيره وإن لم تنفعه هذا الثلاثة عمل بما يرزوه من نصر الأخلاء والأخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يغنى شئ من هذه الأمور عن المجرمين في الآخرة . بقى على هذا الترتيب سؤالان ، السؤال الأول : الفائدة من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) هي الفائدة من قوله (ولاهم ينصرون) فما المقصود من هذا التكرار ؟ والجواب : المراد من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهي أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقاً آخر إن شاء الله تعالى ، السؤال الثاني : أن الله تعالى قدم في هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه ؟ الجواب أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس فانه يقدم التسلك بالشايعين على إعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الإشارة إلى هذين الصنفين : ولندكر الآن تفسير الالفاظ أما قوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) فقال القفال : الأصل في جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي بردة بن يسار «تجزيك ولا تجزى أحداً بملك» هكذا يروي أهل العربية «تجزى» بفتح التاء غير مهموز أى تقضى عن أصحابك وتتوب ومعنى الآية أن يوم

القيامة لا تنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً ما أصابها بل يضر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه الآية أن طاعة المطيع لا تقضى عن العاصي ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه الآية في الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويحمل عنه ، فأما يوم القيامة فإن قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات . روى أبو هريرة قال قال عليه السلام « رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلة في عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فإن كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حمل من سيئاته » قال صاحب الكشاف (و شيئاً) مفعول به ويجوز أن يكون في موضع مصدر أى قليلاً من الجزاء كقوله تعالى (ولا يظلمون شيئاً) ومن قرأ « لا تجزى » من أجزاء عنه إذا أغنى عنه فلا يكون في قراءته إلا بمعنى شيئاً من الأجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما . فإن قيل فأين العائد منها إلى الموصوف قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التكثير أن نفساً من الأنفس لا تجزى عن نفس غيرها شيئاً من الأشياء وهو الاقنطار الكلى القطار للطعام . أما قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) فالشفاعة أن يستوب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفع له شفعاً أى صاراً زوجاً واعلم أن الضمير في قوله (ولا يقبل منها) راجع إلى النفس الثانية العاصية وهي التي لا تؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة أنها إن جاءت بشفاعة شفيح لا يقبل منها ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً . أما قوله تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى قدية وأصل الكلمة من معادلة الشيء نقول : ما أعد فلان أحداً أى لا أرى له نظيراً قال تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) ونظير هذه الآية قوله تعالى (إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ماتقبل منهم) وقال تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو اقتدى به) وقال (وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أما قوله تعالى (ولا هم ينصرون) فاعلم أن الناصر إنما يكون في الدنيا بالمخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وأنه لا أنساب بينهم وإنما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال تعالى : والنصر يراد به المعونة كقوله : «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» ومنه معنى الاغاثة تقول العرب : أرض منصورة أى مطورة والنيت ينصر البلاد إذا أنبتا فكأنه أغتث أهلها وقيل في قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله) أى أن لن يرزقه كما يرزق النيت البلاد ، ويسمى

الانتقام نصرة وانتصاراً قال تعالى (ونصرته من القوم الذين كذبوا بآياتنا) قالوا معناه فانتقمنا له بقوله تعالى (ولام ينصرون) يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يفتنون ويحتمل أنهم إذا عذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفي الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه . بقي في الآية مستلذان

(المسئلة الأولى) أن في الآية أعظم تحذير عن المعاصي وأقوى ترغيب في تلافى الانسان ما يكون منه من المعصية بالتوبة لانه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استمدراك ولا شفاعه ولا نصرة ولا فدية علم أنه لا خلاص له إلا بالطاعة فإذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير في العباداة ومن فوت التوبة من حيث أنه لا يقين له في البقاء صار حذراً خائفاً في كل حال والاية وان كانت في بنى اسرائيل فهي في المعنى مخالطة لكل لأن الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل من يحضر في ذلك اليوم

(المسئلة الثانية) أجمعت الامة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعه في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ثم اختلفوا بعد هذا في أن شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب ؟ فذهب المعتزلة على أنها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعه في أن تحصل زيادة من المنافع على قدر ما يستحقوه وقال أصحابنا : تأثيرها في إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب إما بأن يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على أنها ليست للكفار واستدل المعتزلة على انكار الشفاعه لأهل الكبائر بوجوه أحدها : هذه الآية قالوا انها تدل على نفي الشفاعه من ثلاثة أوجه ، الأول : قوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) ولو أثرت الشفاعه في إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئا ، الثاني : قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعه) وهذه نكرة في سياق النفي فتعم جميع أنواع الشفاعه ، والثالث : قوله تعالى (ولام ينصرون) ولو كان محمد شفعياً لأحد من العصاة لكان ناصر له وذلك على خلاف الآية . لا يقال الكلام على الآية من وجهين ، الأول : أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم ، الثاني : أن ظاهر الآية يقتضى نفي الشفاعه مطلقاً الا أنا أجمعنا على تعطيل التخصص اليه في حق زيادة الثواب لأهل الطاعة فنحن أيضاً نخصه في حق المسلم

صاحب الكبيرة بالدلائل التي نذكرها ؛ لانا نجيب عن الاول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وعن الثاني أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفي الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفي الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك أنه تعالى لو قال : اتقوا يوماً لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصي ، ولو قال اتقوا يوماً لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجراً عن المعاصي فثبت أن المقصود من الآية نفي تأثير الشفاعة في إسقاط العقاب لا نفي تأثيرها في زيادة المنافع ، وثانها : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والظالم هو الآتي بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعاً بجمادى ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى ؛ لانا نقول لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين ، الاول : أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه متفق عليه بين العقلاء . أما من أثبتته سبحانه فقد اعترف أنه لا يطيع أحداً وأما من نفاه فع القول بالنفي استحالة أن يعتقد فيه كونه مطيعاً لغيره ، فاذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حملاً لها على معنى لا يفيد ، الثاني : أنه تعالى نفي شفيعاً بطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لأن من فوقه يكون أمراً له وحاً كما عليه ومثله لا يسمى شفيعاً فأما قوله «شفيع» كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله ( يطاع ) على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به أنه لا يكون لهم شفيع بجمادى ، وثالثها : قوله تعالى ( من قبل أن يأتي يوم لا يسع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) ظاهر الآية يقتضي نفي الشفاعات بأسرها ، ورابعها : قوله تعالى ( وما للظالمين من أنصار ) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون لانه إذا تخلف بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية في نصرته ، وخامسها : قوله تعالى ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى ) أخبر تعالى عن ملائكتهم أنهم لا يشفعون لأحد الا أن يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لانه لا قائل بالفرق ، وسادسها : قوله تعالى ( فما تنفعهم شفاعة الشافعين ) ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية ، وسابعها : أن الآية مجمعة على أنه ينبغي أن

نرغب الى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون في جملة أدهيتهم : واجعلنا من أهل شفاعته ، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصرأ على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر . لا يقال لهم لا يجوز أن يقال : إنهم يرغبون إلى الله تعالى في أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين لأنهم يرغبون في أن يختم لهم مصرين كما أنهم يقولون في دعائهم : اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون في أن يذنبوا ثم يتوبوا وإنما يرغبون في أن يوقفهم للتوبة إذا كانوا مذنبين وكلنا الرغبين مشروطة بشرط وهو تقدم الإصرار وتقدم الذنب ، لأننا نقول : الجواب عنه من وجهين الأول : ليس يجب إذا شرطنا شرطاً في قولنا : اللهم اجعلنا من التوابين أن يزيد شرطاً في قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة ، الثاني : أن الأمانة وكلنا الرغبين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه ففي قولهم : اجعلنا من التوابين يرغبون في أن يوقفهم للتوبة من الذنوب ، وفي الثاني يرغبون في أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلاً لشفاعته عليه السلام فلو لم تحصل أهلية الشفاعة إلا بالخروج من الدنيا مصرأ على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالاً للإخراج من الدنيا حال الإصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالإجماع ، أما على قولنا أن أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقاً للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسناً فظهر الفرق ، وثانيها : أن قوله تعالى ( وإن الفجار لني جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بفائين ) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار وأنهم لا يغيثون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيثون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لافي العفو عن العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها ، وناسمها : قوله تعالى ( يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ) ففي الشفاعة عن من لم يأذن في شفاعته وكذا قوله ( من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ) وكذا قوله تعالى ( لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً ) وأنه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لأن هذا الإذن لو عرف لم عرف إما بالمقل أو بالنقل أما المقل فلا مجال له فيه وأما النقل فاما بالتواتر أو بالأحاد والأحاد لا مجال له فيه لأن رواية الأحاد لا تنفي إلا الظن والمسئلة عليه والعسك في المطالب العلية بالدلائل الظنية غير جائز وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة ، فحيث أطلقوا الاكثرون على الانتكار علنا أنه لم يوجد هذا الإذن ، وعاشرها : قوله تعالى ( الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين

تليو لو اتبعوا سبيلك) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة: ومتابعة السبيل معنى، الحادي عشر: الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة في حق أصحاب الكبائر وهي أربعة، الأول: ما روى الملا بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام يدخل المقبرة فقال: السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون وددت أني قد رأيت إخواننا قالوا يا رسول الله ألسنا إخوانك قال بل أقم أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يا رسول الله كيف تعرف من يأتي بعدك من أمتك قال رأيت أن كان لرجل خيل غر محجلة في خيل دهم فبل لا يعرف خيله قالوا بلى يا رسول الله قال فانهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الخوض ألا فليزداد رجال عن حوضي كما يزداد البعير الضال أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال إنهم قد بدلوا بعدك فأقول فسحقاً فسحقاً والاستدلال بهذا الخبر على نفي الشفاعة أنه لو كان شفيها لم لم يكن يقول فسحقاً فسحقاً لأن الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيها لم في الخلاص من العقاب الدائم وهو بينهم شربة ماء، الثاني: روى عبد الرحمن بن سابط عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «يا كعب بن عجرة يا كعب أعيذك بالله من إمامة السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس مني ولست منه ولن يرد علي الخوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وأنا منه وسيرد علي الخوض يا كعب ابن عجرة للصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفي الخطيئة كما يطفي الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت» والاعتدال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه، أحدها: أنه إذا لم يكن من النبي ولا النبي منه فكيف يشفع له، وثانيها: قوله «لم يرد علي الخوض» دليل على نفي الشفاعة لآله إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الخوض فبأن يتمتع الرسول من خلاصه من العقاب أولى، وثالثها: أن قوله «لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت» صريح في أنه لا أثر للشفاعة في حق صاحب الكبيرة، الثالث: عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام «لا ألين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثناء يقول يا رسول الله أغني فاقول لا أملك لك من الله شيئاً قد بلغت» وهذا صريح في المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئاً فليس له في الشفاعة نصيب، الرابع: عن أبي هريرة قال عليه الصلاة والسلام «ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن كتب خصيصة خصمته، ورجل أعطى في ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يؤده أجرته» والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصيماً لهؤلاء

استحال أن يكون شفيعاهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة في هذا الباب : أما أصحابنا فقد تسكروا فيه  
 بوجوه : أحدها : قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن  
 تغفر لهم فإني أنست العزيز الحكيم) وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما  
 أن يقال إنها كانت في حق الكفار أو في حق المسلم المطيع أو في حق المسلم صاحب الصغيرة أو  
 المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الأول باطل  
 لأن قوله تعالى (وإن تغفر لهم فإني أنست العزيز الحكيم) لا يليق بالكفار والقسم الثاني والثالث  
 والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد  
 التوبة تعذيبه عقلاً عند الخصم هو إذا كان كذلك لم يكن قوله (إن تعذبهم فانهم عبادك) لأحقابهم  
 وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت في حق المسلم صاحب الكبيرة قبل  
 التوبة وإذا صح القول بهذه الشفاعة في حق عيسى عليه السلام صح القول بها في حق محمد صلى الله  
 عليه وسلم ضرورة أنه لا قائل بالفرق هو ثانياً : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (فمن  
 تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم) فقوله (ومن عصاني فإنك غفور رحيم) لا يجوز  
 حمله على الكافر لأنه ليس أهلاً للغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب  
 الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانهم واجب عقلاً عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة فلم يبق إلا حمله  
 على صاحب الكبيرة قبل التوبة وبما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقي في كتاب  
 شعب الإيمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى في إبراهيم (ومن عصاني فإنك غفور رحيم)  
 وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك) الآية ثم رفع يديه وقال : اللهم أمي  
 أمي وبكى فقال الله تعالى يا جبريل اذهب إلى محمد وورك أعلم فسله ما يبكيك فاتاه جبريل فسأله  
 فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له إنا  
 سنرضيك في أمك ولا نسوءك : رواه مسلم في الصحيح هو ثانياً : قوله تعالى في سورة مريم (يوم  
 نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة إلا من أذن  
 عند الرحمن عهداً) فنقول ليس في ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون  
 الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن إضافته إلى الفاعل  
 يجوز ويحسن إضافته إلى المفعول إلا أنا نقول حل الآية على الوجه الثاني أولى لأن حملها على  
 الوجه الأول يجرى مجرى إيضاح الواضحات فإن كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون إلى جهنم  
 ورداً لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتمين حملها على الوجه الثاني . إذا ثبت هذا فنقول : الآية تدل على

حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبه (الامن اتخذ عند الرحمن عهداً) والتقدير أن المجرم من لا يستحق أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهداً فكل من اتخذ عند الرحمن عهداً وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخلاً تحت أقصى ما في الباب أن يقال: واليهودي اتخذ عند الرحمن عهداً وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحت لكتنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معمولاً به فيما وولاه، ورابعها: قوله تعالى في صفة الملائكة (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة انما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومعنى صدق المركب صدق المفرد ثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) نفي الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم واذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعه الملائكة وجب دخوله في شفاعه الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا قاتل بالفرق. فان قيل: الكلام على هذا الاستدلال من وجبين، الاول: أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة وإذا لم يكن أهلاً لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا: انه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ما ذكرتم من الدليل واذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لا يكون أهلاً لشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلاً في النفي، الوجه الثاني: أن الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) محولاً على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه شفاعته فيثبت لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعه صاحب الكبيرة وهذا أول المسئلة. والجواب عن الاول: انه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملتين لا يتناضيان، وقولنا زيد عالم زيد ليس

بعالم لا يتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام وإذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال أن يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه وأيضا ففي ثبت أنه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى وإذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب إيمانه وجب دخوله تحت الاستثناء ووجهه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة هو أما السؤال الثاني : لجوابه ان حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا لمن ارتضاء الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والترهيب على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لاتفيد الآية ذلك ولاشك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى ، وعامسها : قوله تعالى في صفة الكفار (فاتنهم شفاعة الشافعين) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسألة دليل الخطاب ، وسادسها : قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمدا بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب) أن صاحب الكبيرة مؤمن وإذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم استغفر لهم وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم والا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاهم فيصير ذلك محض التحقير والایذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمدا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاه وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هنا ، وسابعها : قوله تعالى (وإذا حجتهم بتحية نحوا بأحسن منها أو ردوها) فآله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن ردوها ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) والصلاة من الله رحمة ولاشك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله (نحوا بأحسن منها أو ردوها) أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب ، وثامنها : قوله تعالى (ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا) وليس في الآية ذكر التوبة

والآية تدل على ان الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فان الله يغفر لهم وهذا يدل على أن شفاعة الرسول في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة لأنه لا قاتل بالفرق ، وتاسمها : أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأثيرها اما أن يكون في زيادة المنافع أو في اسقاط المضار والاول باطل وإلا لكانا شافعين للرسول عليه الصلوة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عند ما نقول : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب ، فان قيل : انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين ، الاول : أن الشفيع لا بد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف بكوننا شافعين له ، الثاني : قال أبو الحسين : سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان فعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان لسؤاله تأثير في فعلها فأما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان غرض السائل التقرب بذلك الى المستول وان لم يستحق المستول له بذلك السؤال منفعة زائدة فإن ذلك لا يكون شفاعة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فحتم بعض أوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا بحالة سواء حثه عليه أو لم يحثه وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حالتنا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين ، والجواب على الاول : لانسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما يسمى شفيعا ماخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وهذا الوجه يسقط السؤال الثاني ، وأيضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني : انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله ويعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل ولكننا لا نقطع بأنه لا يجوز أن يزيد في اكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى تجوز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم ، وعاشرها : قوله تعالى في صفة الملائكة (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من تستغفر الملائكة لهم ، أقصى ما في الباب أنه ورد بعد ذلك قوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) الا أن هذا لا يقتضي تخصيص ذلك

العام لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعده بعض أقسامه فإن ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص، الحادى عشر : الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ولذكّر منه ثلاثة أوجه: الأول : قوله عليه الصلاة والسلام وشفاعى لأهل الكبائر من أمى، قالت المعتزلة : الاعتراض عليه من ثلاثة وجوه : أحدها : أنه خير واحد ورد على مضادة القرآن فإنا بينا أن كثيراً من الآيات يدل على نفي هذه الشفاعة وخير الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده، وثانيها : أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعته منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضى حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لا أقل من التسوية، وثالثها : أن هذه المسئلة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخير الواحد لا يفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسئلة بهذا الخبر ثم إن سلنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها : أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الإنكار يعنى أشفاعى لأهل الكبائر من أمى كما أن المراد من قوله (هذارى) أى أهذا ربى، وثانيها : أن لفظ الكبيرة غير مختص لافى أصل اللغة ولا فى عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال تعالى فى صفة الصلاة (ولإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) وإذا كانت كذلك فقوله لأهل الكبائر لا يجب أن يكون المراد منه أهل المعاصى الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة. فان قيل : هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصى ولكن قوله أهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالأنفب واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصى الكبيرة قلنا : لفظ الكبائر وإن كان للعموم إلا أن لفظ «أهل» مفرد فلا يفيد العموم فيكنى فى صدق الخبر شخص واحد من أهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتى بكل الطاعات فانه يكتفى فى العمل بمقتضى الحديث حملة عليه، وثالثها : هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصى الكبيرة لكن أهل المعاصى الكبيرة أعم من أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة أو قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة ويكون تأثير الشفاعة فى أن يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلنادلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «أشفاعى لأهل الكبائر من أمى» ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الإنكار، وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «ما ادخرت شفاعتى إلا

لاهل الكباثر من أمي ، واعلم ان الانصاف أنه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة في باب الشفاعة وأن سائر الأخبار دالة على سقوط كل هذه التأويلات ، الثاني : روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل نبي دعوة مستجابة فتجمل كل نبي دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة فهي نائلة ان شاء الله من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً » رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به أن الحديث صريح في أن شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئاً وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة ، الثالث : عن أبي هريرة قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً يلطم فرغ اليه الذراع وكانت تعجبه فتش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك ؟ قالوا لا يا رسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب مالا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا تزون ما أتم فيه ألا تزون ما قد بلغكم ألا تنهبون إلى من يشفع لكم إلى ربكم فيقول بعض الناس لبعض : أبوك آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده وفتح عليك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى مانحن فيه ألا ترى ما قد بلغنا فيقول لهم : ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وإنه نهاني عن الشجرة فعصيته : نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى نوح فيأتون نوحاً فيقولون يا نوح أنت أول المرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبداً شكروا اشفع لنا إلى ربك ألا ترى الى مانحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب مثله ولن يغضب بعده مثله وإنه كانت لي دعوة دعوت بها على قومي اذهبوا الى غيبرى اذهبوا الى ابراهيم فيأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون : أنت ابراهيم نبي الله وخليفه من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى الى مانحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى موسى فيأتون موسى ويقولون يا موسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا إلى ربك ألا ترى الى مانحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفساً وأمر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى عيسى بن مريم فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلته ألقاه إلى

۱۰۵ - غر - ۴۳

مقدمة على دلائلهم ، ثم انا نخضع كل واحد من الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة ، أما الوجه الأول : وهو التمسك بقوله تعالى ( ولا يقبل منها شفاعه ) فذهب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفي فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعه وجب المصير الى تخصيصها ، وأما الوجه الثاني : وهو قوله تعالى ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع ) فالجواب عنه أن قوله ( ما للظالمين من حميم ولا شفيع ) نقيض لقولنا : للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجه كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا ، وأما الوجه الثالث : وهو قوله ( من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة ) فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الأول ، وأما الوجه الرابع : وهو قوله ( وما للظالمين من أنصار ) فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا : للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله ( وما للظالمين من أنصار ) سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لا يفيد عموم السلب ، وأما الوجه الخامس : وهو قوله ( فما تنفعهم شفاعه الشافعين ) فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين ، وأما الوجه السادس : وهو قوله ( ولا يشفعون الا لمن ارتضى ) فقد تقدم القول فيه ، وأما الوجه السابع : وهو قول المسلمين : اللهم اجعلنا من أهل شفاعه محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعه في جلب أمر مطلوب وأخى به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المصاعى وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال ، وأما الوجه الثامن : وهو التمسك بقوله ( وان الفجار لنى جحيم ) فالكلام عليه سيأتي أن شاء الله تعالى في مسئلة الوعيد ، وأما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل في الشفاعه لأصحاب الكبائر ، لجوابه أن هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعه . وأما الوجه العاشر : وهو قوله في حق الملائكة ( فاعفوا للذين تابوا ) لجوابه ما بينا أن خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم أولها وأما الأحاديث فهي دالة على أن محمد صلى الله عليه وسلم لا يشفع لبعض الناس ولا يشفع في بعض مواطن القيامة

وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يَذْبَحُونَ أَبْنَاءَكَ  
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَظِيمٌ

وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبائر ولا أنه يتمتع من الشفاعة في جميع المواطن. والذي نحققه أنه تعالى بين أن أحدا من الشافعين لا يشفع إلا بأذن الله فعمل الرسول لم يكن مأذونا في بعض المواضع وبعض الأوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير مأذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم . قالت الفلاسفة في تأويل الشفاعة بأن واجب الوجود عام الفيض تام الوجود حيث لا يحصل فائما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز أن لا يكون الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود إلا أن يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شيء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشيء الأول ، ومثاله في المحسوس أن الشمس لا تضيء إلا للقابل المقابل وسقف البيت الملم يكر مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس إلا أنه اذا وضع طست علوه من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس ، وأرواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ماقلوه في الشفاعة تقريرا على أصولهم

قوله تعالى ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يَذْبَحُونَ أَبْنَاءَكَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَظِيمٌ﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل إجمالا بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجة فكأنه قال اذكروا نعمتي واذكروا اذنجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهي انعامات والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول ، أما قوله (وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ) فقرأ أيضا أنجيناكم ونجيتكم قال القفال : أصل الانجاء والتنجية التخليص وأن بيان الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وأنهى ونجا بنفسه وقالوا للكان العالي: نجوة لأن من صار إليه نجا أى تخلص ولأن

الموضع المرتفع بان عما انحط عنه فكانه متخلص منه . قال صاحب الكشف : أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهل فابدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأولى الخطر والثان كاللوك وأشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف . قال علي بن عيسى : الـاهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم، فكانه قال: الـاهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبهم عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو محبة . وحكى عن أبي عبيدة أنه سمع فضيحا يقول : أهل مكة آل الله أما «فرعون» فهو علم لمن ملك مصر من العالفة كقيصر وهرقل ملك الروم وكسرى ملك الفرس وتبع لملك العين وخاقان ملك الترك واختلوا في فرعون من وجهين ، أحدهما : أنهم اختلوا في اسمه فخكى ابن جريج عن قوم أنهم قالوا : اسمه مصعب بن ريان، وقال ابن إسحاق : هو الوليد بن مصعب ولم يكن من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط ، الثاني : قال ابن وهب : إن فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعين سنة وقال محمد بن إسحاق : هو خير فرعون يوسف وإن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك بني إسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما تفضل به من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه . أما قوله تعالى (يسومونكم) فهو من سامه خسفا إذا أولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

إذا ما الملك سام الناس خسفا أينما أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة إذا طلبها كأنه بمعنى يبعثونكم سوء العذاب ويريدونه بكم والسوء مصدر سام بمعنى السئ يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء القمل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء أشده وأصعبه كأنه قبحه بالإضافة إلى ساءه . واختلف المفسرون في المراد من «سوء العذاب» فقال محمد بن إسحاق : إنه جعلهم خولا وخداما له وصنفهم في أعماله أصنافا فصنف كانوا يبنون له، وصنف كانوا يحرقون له وصنف كانوا يزعمون له فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها وقال السدي : كان قد جعلهم في الأعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بني إسرائيل أنهم قالوا لموسى (أؤذينا من قبل أن تأتينا ومن بعدما جئتنا) وقال موسى

لفرعون (وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بني إسرائيل) واعلم أن كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القنطرة فان ذلك يكون من اشد أنواع العذاب حتى ان من هذه حاله و بما تمنى الموت فينب الله تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها فقال (يذبحون أبناءكم) ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث . وهنا أباحت : البحث الاول : أن ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه : أحدها : أن ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لأن النساء اذا افردن فلا تأثير لهن البتة في ذلك وذلك يقتضي آخر الاسرارى هلاك الرجال والنساء ، وثانيها أن هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في أمر المعيشة فان المرأة لتتقن وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بأمرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الحصلة عظيمة في المحن والنجاة منها في العظم تكون بحسبها ، وثالثها : أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقى المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ، ورابعها : أن الابناء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستقلون البنات ويكرهونهن وان كثرت ذكرا منهم ولذلك قال تعالى (واذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشره) الآية ، ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) وإنما كانوا يبدون الاناث دون الذكور ، وخامسها : أن بقاء النساء بدون الذكور ان يوجب صيرورتهن مستقرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان ، البحث الثاني : ذكر في هذه السورة «يذبحون» بلاوا وفي سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه أنه اذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسرا بقوله (يذبحون أبناءكم) لم يحتاج الى الواو وأما اذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسرا بآثار التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوم العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا أن الفاتحة التي يجوز أن تكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم أن يقال : إنه تعالى قال قبل تلك الآية (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات الى النور وذكركم بأيام الله) والتذكير بأيام الله لا يحصل الا بتعدد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله (يسومونكم سوء العذاب) نوعا من العذاب والمراد من قوله (ويذبحون أبناءكم) نوعا آخر ليكون

التخلص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر المطف هناك . وأما في هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهى قوله (اذكروا تعمق التي أنعمت عليكم) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أو غيره كان تذكير جنس النعمة حاصلًا فظهر الفرق ، البحث الثالث : قال بعضهم أراد بقوله (يذبحون أبناءكم) الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء من البالغات وكذا المراد من الأبناءم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليهم والتجمع لافساد أمره . وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاول لوجوه ، الاول : حلال قتل الأبناء على ظاهره ، الثاني : أنه كان يشترق قتل جميع الرجال على كثرتهم ، الثالث : أنهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة الرابع : أنه لو كان كذلك لم يكن لافحاموسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان . الاول : أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالاً فلم يحز إطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن . الثاني : قال بعضهم المراد بقوله (و يستحيون نساءكم) أى يفقشون حياء المرأة أى فرجها هل بها حل أم لا وبطل ذلك بأن ما في بطونهن اذا لم يكن للبيوت ظاهراً لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجها باليد . البحث الرابع : في سبب قتل الأبناء ذكروا فيه وجوهاً . أحدها : قول ابن عباس رضى الله عنهما أنه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكاً فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بنى اسرائيل فلا يجدون مولوداً ذكراً الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحشد لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عامادون عام (وثانيتها) قول السدى : ان فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وترك بنى اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجيين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلماذا كان يقتل أبناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذى يستفاد من علم التمييز وعلم النجوم لا يكون أمراً مفصلاً والا فدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزاً بل يكون أمراً بجملاً والظاهر من حال المأكل أن لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسية ، فان قيل ان فرعون كان كافراً بالله فكان بأن يكون كافراً بالرسول أولى واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار

## وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وصدق الانبياء الا أنه كان كافرا كافر الجحود والعناد أو يقال إنه كان شاك متحيرا في دينه وكان يحوز صدق ابراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطا، البحث الخامس: إعلم أن الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه أحدها: أن هذه الأشياء التي ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يتمتع به الناس من جهة الملوك والظلة صار تخليص الله إياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ في إذلالهم ولا شك في أن ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويتضمن نهاية قبح المخالفة والمعاندة فهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم، وثانيها: أنهم لما عرفوا أنهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز إلا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لاجرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكانه تعالى قال لا تموتوا بفقر محمد وقلة أنصاره في الحال فانه محق لا بد وأن يتقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه، وثالثها: أن الله تعالى نبه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان أن يقترب من الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة. أما قوله تعالى (وفي ذلك بلاء من ربكم عظيم) قال القفال: أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) وقال (ونبلوكم بالحسنات والسيئات) والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللحكمة الشديدة بلاء والاكثر أن يقال في الخير إبلاء وفي الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر. قال زهير:

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

إذا عرفت هذا فنقول: البلاهنا هو المحنة ان أشير بلفظ «ذلكم» الى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الانجاء وحله على النعمة أولى لأنها هي التي صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجعة على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم

قوله تعالى «وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون»

هذا هو النعمة الثانية، وقوله «فرقنا» أي فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ «فرقنا» بالتقديد بمعنى فصلنا يقال لفرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتي عشرة

على عدد الأسباط. فإن قلت : بما معنى بك ؟ قلنا فيه وجهان ، أحدهما أنهم كانوا يسلكونه ويتفرقوا  
 الماء عند سلوككم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ، الثاني فرقتاه بسبكهم  
 وبسبب إنجائكم ثم هنا أبحاث : البحث الأول : روى أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون  
 والقيبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى  
 إسرائيل أى يستعبروا حل القبط وذلك لغرضين : أحدهما : ليخرجوا خلفهم لأجل المال ،  
 والثاني أن تبقى أموالهم في أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالمشى وقال لموسى : أخرج قومك  
 ليلا وهو المراد من قوله (وأوحينا إلى موسى أن أسر بصادى) وكانوا ستمائة ألف نفس لأنهم  
 كانوا اثني عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببني إسرائيل بلغ  
 ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصبح الديك قال الراوى فو الله ما صاح ليلته ديك  
 فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبده هذه الشاة حتى يجمع  
 إلى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة اجتمع إليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم  
 على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى (فأتبعوهم مشرقين) أى بعد طلوع الشمس  
 (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فقال موسى (كلا إن معى ربي سيهدين) فلما  
 ساء بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون : أبني أمرك ربك فقال موسى إلى أمامك وأشار  
 إلى البحر فأقمهم يوشع بن نون فرسه في البحر فكان يمشى في الماء حتى بلغ الثمر فنبسج الفرس  
 وهو عليه ثم رجع وقال له يا موسى أبني أمرك ربك ؟ فقال البحر فقال واقه ما كذبت ففعل  
 ذلك ثلاث مرات فأوحى الله إليه (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود  
 العظيم) فانشق البحر اثني عشر جبلا في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل  
 فهببت الصبا لحف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا بابسا كما قال تعالى (فاضرب لهم طريقا في  
 البحر يبسا) فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه  
 فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبهم فرعون  
 فلما بلغ شاطئ البحر رأى إبليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل البحر فجاء جبريل  
 عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على غل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر  
 فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر  
 الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى (وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) وقيل كان ذلك  
 اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكراً لله تعالى البحث الثاني : اعلم أن

هذه الواقعة تضمنت ثلثا كثيرة في الدين والدنيا أما نعم الدنيا في حق موسى عليه السلام فهي من وجوه، أحدها: أنهم ما وقفوا في ذلك المضيق الذي من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركم العدو وأهلككم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم إن الله سبحانه يلقى البحر فلا فرج أشد من ذلك، وثانيها: أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى، وثالثها: أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف إذا حصل منه ذلك الأكرام العظيم وأهلك العدو، ورابعها: أن أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم وغامسها: إنه تعالى لما غرق آل فرعون فقد خلص بنى إسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لأنه كان غاثا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث أنه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية وسادسها: أنه وقع ذلك الاغراق بمحض من بنى إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى (وأنتم تنظرون) وأما نعم الدين في حق موسى عليه السلام فن وجه، أحدها: أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات، فإن دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق، وثانيها: أنهم لما عاينوا ذلك صار دواعيهم إلى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك دواعي القوم فرعون إلى ترك تكذيب موسى عليه السلام والأقدام على تكذيب فرعون، وثالثها: أنهم عرفوا أن الأمور بيد الله فانه لا عز في الدنيا أكل ما كان لفرعون ولا شدة أشد بما كانت بنى إسرائيل ثم أن الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور، وأما النعم الحاضرة لامة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة، أحدها: أنه كالنجاة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب لأنه كان معاولا من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان آميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالف أهل الكتاب فأذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة ما لا يعلم إلا من الكتب علوا أنه أخبر عن الوحي وأنه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود ونجاة لنا في تصديقه، وثانيها: أنا إذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علينا أن من خالف الله شق في الدنيا والآخرة فمن أطاعه فقد سعاد في الدنيا والآخرة

فصار ذلك مرغبا لنا في الطاعة ومتفرا عن المعصية ، وثالثها : أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد غالفوا موسى عليه السلام في أمور حتى قالوا (اجعل لنا الها كما لم آلهة) وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه معجزا إلا بالدلائل الدقيقة اذ اتحدوا محمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في أمر البتة وهذا يدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام . بقى على الآية سؤالان ، السؤال الأول : أن فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كالآمر الضروري فكيف يجوز فعله في زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعئلة فقد أجاب الكسبي الجواب الكلي بأن في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكا . ويختص بالبلادة وعامة بنى إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معانيه الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يكفون على أصنام لهم فقالوا (يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) وأما العرب لحالهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة . السؤال الثاني : أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلا بد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لابد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك . فان قلت إنه كان عارفا بربه الا أنه كان كافرا على سبيل العناد والجحود . قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استخار وتوريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع أنه كان في تلك الساعة كالمضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشيء بمعنى ويصم غبه الجاه والتلبس حمله على اقتحام تلك المهلكة . وأما قوله تعالى (وأتمم نظرون) فميو جوه ، أحدهما : أنكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه ، وثالثها : أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يرهم إياهم فلغظهم البحر ألف ألف وماتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا إليهم طافين وإن البحر لم يقبل واحدا منهم لقوم كفرهم فهو قوله تعالى (فاليوم نتجيك يدك لتكون لمن خلقك آية) أى نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم ، وثالثها : أن المراد وأتمم بالقرب منهم حيث تواجدوا بهم وتقابلونهم وإن كانوا لا يرونهم بأبصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربتك وأهلك ينظرون اليك فما أغاثوك تقول ذلك اذا قرب أهلته منه وإن كانوا لا يرونه ومعناه راجع الى العلم

وَإِذَا وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ  
وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّن بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

قوله تعالى : ( واذا واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون )

اعلم أن هذا هو الانعام الثالث. فاما قوله تعالى ( واذا واعدنا ) فقرأ أبو عمرو ويعقوب واذا واعدنا موسى بنير ألف في هذه السورة وفي الأعراف وطه وقرأ الباقر واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فأما بنير ألف فوجه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولا بد من اثنين وأما بالالف فله وجوه . أحدها : أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لابد وأن يقول أفعل ذلك ، وثانيها : قال القفال لا يبعد أن يكون الآدمي يعد الله ويكون معناه يعاهد الله ، وثالثها : أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا ، ورابعها . وهو الأقوى أن الله تعالى وعده الوحي وهو وعده الله المجي للبيقات إلى الطور أما موسى ففيه وجوه ، أحدها : وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ماس يمس إذا تبخرت في مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك ، وثانيها : وزنه فمفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ماعليها من الورق وكأنه سمي بذلك لصلعه ، وثالثها : أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبارة فهو الماء بلسانهم ومي هو الشجر وانما سمي بذلك لأن أمه جعلته في التابوت حين غافت عليه من فرعون فألقته في البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة فرعون يتأسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمى باسم المكان الذي أصيب فيه وهو الماء والشجر . واعلم أن الوجهين الأولين فاسدان جدا أما الأول فلأن بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثاني فلأن هذه اللفظة اسم غلم واسم العلم لا يفيد معنى في الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فأما نسبة صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام . أما قوله تعالى ( أربعين ليلة ) ففيه أبحاث ، البحث الاول : أن موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر ساملين أتيتكم من عند

الله بكتاب بين لكم فيه ما يجب عليكم من الفصل والترك فلما جاوز موسى البحر بنى اسرائيل وأغرق فرعون قالوا : يا موسى اتتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى (واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه في الألواح وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وظلمه من غير واسطة وأممه صرير القلم قال أبو العالية : بلغنا أنه لم يحدث حدثا في الأربعين ليلة حتى هبط من الطور ، البحث الثاني : انما قال أربعين ليلة لان الشهور تبدأ من الليالي ، البحث الثالث : قوله تعالى (واذا وعدنا موسى أربعين ليلة) معناه : واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ خرج فلان أى تمام الأربعين والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى (واستل القرية) وأيضا فليس المراد انقضاء أى أربعين كان بل أربعين معناه هو الثلاثون من ذى القعدة والعشر الاول من ذى الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الأربعين وأيضا فقوله تعالى (واذا وعدنا موسى أربعين ليلة) يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الأربعين أن يجيئ الى الجبل هذه الأربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجيئ الى الجبل هذه الأربعين ووعده بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثاني هو المتأيد بالآخبار ، البحث الرابع : قوله هنا (واعدنا موسى أربعين ليلة) يفيد أن المواعدة كانت من أول الامر على الأربعين وقوله في الأعراف (واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر) يفيد أن المواعدة كانت في أول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينها أجاب الحسن البصري فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعا وهو كقوله (ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة) أما قوله تعالى (ثم اتخذتم العجل من بعده) ففيه أبحاث : البحث الاول : إنما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر في ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأفحش أنواع الجبل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول اني أحسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والايذاء ، البحث الثاني : قال أهل السير ان الله تعالى لما أغرق فرعون ووعده موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى

الطور وكان قد بقي مع بنى اسرائيل الثياب والخلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والخلى لا تحمل لكم فاحرقوها بجمعوا نارا وأحرقوها وكان السامرى فى مسيره مع موسى عليه السلام فى البحر نظر إلى حافرة دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فوعون فى دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم أتى السامرى أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا إلهم وإله موسى فاتخذ القوم إلها لأنفسهم فهذا ما فى الرواية . ولقاتل أن يقول : الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفوقوا على ما يعلم فساد مبدئية العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه : أحدها : أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذى لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والأرض وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة فى قلب أحد من العقلاء فى كونه إلها ، وثانيها : أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التى تكون قرية من حد الاجزاء فى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام : فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك المعجل المتخلف من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة فى كون ذلك الجسم المصوت إلها ، والجواب : هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامرى أتى الى القوم أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلبات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات ، فقال السامرى للقوم : وأنا أتخذكم طلبا مثل طلسمه وروح عليهم ذلك بأن جملة بحيث خرج منه صوت عجيب فاطمئنتهم فى أن بصيروا مثل موسى عليه السلام فى الاتيان بالخوارق أولعل القوم كانوا بحسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله فى بعض الاجسام فلذلك وقعوا فى تلك الشبهة ، البحث الثالث : هذه القصة فيها فوائد ، أحدها : أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع أنهم يحتاجون فى معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يقتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم . وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علما وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الوحي ، وثالثها : فيه تحذير عظيم من التقليد والاطمئنان بالدلائل فان أولئك الاقوام لو أنهم عرفوا الله بالذليل معرفة تامة لما وقفوا فى شبهة الضالمين ،

ورابها : في تسلية النبي صلى الله عليه وسلم عما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام في هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأرام المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى إلى ذلك الوقت اغتر وأبتلك الشبهة الركيكة ثم إن موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قوم كان ذلك أولى، خامسها: أن أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال إن هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ثم إن أسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلافه أما قوله تعالى ( وأنتم ظالمون ) ففيه إبحاث ، البحث الأول : في تفسير الظلم وفيه وجهان ، الأول : قال أبو مسلم الظلم في أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى ( كلنا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا ) والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا ، الثاني : أن الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الحالى من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه أو خلقه فإذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم إن الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وإن كان في الحال نفعاً وإنه كما قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) وقال ( فمنهم ظالم لنفسه ) ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً ومؤدياً إلى النار سمى ظالماً ، البحث الثاني : استدلت المعتزلة بقوله ( وأنتم ظالمون ) على أن المعاصي ليست بخلق الله تعالى من وجوه ، أحدها : أنه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم إلا من فعلها ، وثانيها : أنها لو كانت بإرادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد ، وثالثها : لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان الذم بسببه يجرى مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلاً وقصيراً ، والجواب : هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمشئى الداعى والعلم وقد تقدم ذلك مراراً ، البحث الثالث : في الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك إلا أنهم ظللوا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله منزّه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتفاص بمعصية الأشقياء أما قوله تعالى ( ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ) فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهى قتل بعضهم بعضاً وهذا ضعيف من وجهين : الأول : أن قبول التوبة واجب عقلاً فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لأن أداه الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله

## وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

تعالى عليهم، الثاني: أن العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما إسقاط مايجب اسقاطه فذاك لا يسمى عفواً ألا ترى أن الظالم لما لم يجوز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفواً فكذا ههنا واذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) واذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلا ن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم خير أمة أخرجت للناس كان أولى. أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فاعلم أن الكلام في تفسير «لعل» قد تقدم في قوله (لعلكم تتقون) وأما الكلام في حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين أنه انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم الا الشكر، الجواب: لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط والاول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية أخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعي محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئا داخلها في التوراة وأن يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه أسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرأ) وأما تقرير الاحتمال الثاني فهو أن يكون المراد من الفرقان مافي التوراة من بيان الدين لانه اذا أبان ظهر الحق متبيرا من

الباطل فالمراد من الفرقان بعض مافي التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه . وأما تقرير الاحتمال الثالث فن وجوه : أحدها : أن يكون المراد من الفرقان ما أوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل ، وثانيها : أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله نبي اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى ( وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان ) والمراد النصر الذي آتاه الله يوم بدر وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين في أن يكون هو المستولى وصاحبه هو المتهور فإذا ظهر النصر تميز الراجع من المرجوح وانفرد الطمع الصادق من الطمع الكاذب ، وثالثها : قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام . فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) وأيضا فقوله تعالى بعد ذلك ( لعلكم تهتدون ) لا يليق الا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى . قلت الجواب عن الاول أنه تعالى لم يبين في قوله تعالى ( وإذ فرقنا بكم البحر ) أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام وفي هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثاني أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد أنالما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فلهدى قد يزداد به الفوز والنجاة كما يزداد به الدلالة فكانه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى ( وإذ آتينا موسى الكتاب ) يعني التوراة وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لكي تهتدوا به يا أهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وشعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه وأما قوله تعالى ( لعلكم تهتدون ) فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدللت المحذلة بقوله ( لعلكم تهتدون ) على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضاً فإذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدى والضلال فيمن يضل فافائدة في أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول ( لعلكم تهتدون ) ومعلوم أن الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تأييد لازال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ  
فَتُوبُوا إِلَى بَرِّكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَرِّكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ  
إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

الاهتمام فكيف يجوز أن يقول أنزل الكتاب لكي تهتدوا . واعلم ان هذا الكلام قد تقدم  
مرارا لا تحصى مع الجواب والله أعلم

قوله تعالى ( وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فُتُوبُوا إِلَى  
بَرِّكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَرِّكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ )

اعلم أن هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين : هذه الآية وما بعدها منقطعة عما  
تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل ، والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه  
أحدها : أن الله تعالى نهبهم على عظم ذنبهم ثم نهبهم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم  
وذلك من أعظم النعم في الدين ، وإذا كان الله تعالى قد عدّ عليهم النعم الدنيوية فإين يعدد عليهم  
هذه النعمة الدينية أولى ، ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكن وصفها الا  
بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة . فصار كل ما تضمنته هذه الآية  
معدودا في نعم الله لجاز التذكير بها . وثانيها : أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر  
عنهم قبل فئاتهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق أولئك الباقين وفي حق الذين كانوا موجودين  
في زمان محمد عليه الصلاة والسلام لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك  
الابناء فحسن إيرادهم في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام  
وقالها : أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ماتمت الا بالقتل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام  
كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة إلى القتل بل ان رجعتن عن كفركم وآمنتن قبل الله  
إيمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة  
السهلة الهينة . ورابعها : أن فيه ترغيا شديدا لآمة محمد صلوات الله وسلامه عليه في التوبة فان آمة  
موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلا يرغب الواحد منا في التوبة  
التي هي مجرد الندم كان أولى . ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم

وأما قوله تعالى ( واذ قال موسى لقومه ) أى واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذى وعده به فرآهم قد اتخذوا العجل ياقوم (انكم ظلمتم أنفسكم) وللفسيرين فى الظلم قولان : أحدهما : أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام والثانى : أن الظلم هو الاصرار الذى ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لاعلم ولا طبا فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن ما يؤدى الى ضرر الابد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لثلاث يوم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل فى الظلم ما يتمدى فلذلك قال (انكم ظلمتم أنفسكم) . أما قوله تعالى ( باتخاذكم العجل) فيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلهالم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل إلهالم لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف . أما قوله تعالى ( فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ففيه سؤالات ، السؤال الاول : قوله تعالى ( فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام « لا يقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه » يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على أن لا يأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به . والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عمدا لا تتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم الا بالقتل . اذا ثبت هذا فنقول شرط الشئ قد يطلق عليه اسم ذلك الشئ مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ما غصبت يعنى ان توبتك لا تتم الا به فكذا ههنا . السؤال الثانى : ما معنى قوله تعالى ( فتوبوا الى بارئكم) والتوبة لا تكون الا للبارئ . والجواب : المراد منه النهى عن الرياء فى التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لاعن القلب فأتتم ما تبتن الى الله الذى هو مطلع على ضميركم وانما تبتن الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم اذا أذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله ، السؤال الثالث : كيف اختص هذا الموضع بذكر البارئ ؟ الجواب : البارئ هو الذى خلق الخلق بريئا من التفاوت ( ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت ) و متميزا بعضه عن بعض

بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة ، والسؤال الرابع : ما الفرق بين الغاء في قوله (قتلوا) والغاء في قوله (فاقتلوا) الجواب : الاول للسبب لان الظالم سبب التوبة والثانية للتعقيب لان القتل من تمام التوبة فعنى قوله (قتلوا) أى فأتبعوا التوبة بالقتل تمة لتوبتكم . السؤال الخامس : ما المراد بقوله (فاقتلوا أنفسكم) أهو ما يقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك ؟ الجواب : اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين : لا يجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضى عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين : الاول : وهو الذى عول عليه أهل التفسير : ان المفسرين أجمعوا على انهم ما قتلوا أنفسهم بأيديهم ولو كانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك ، الثانى : وهو الذى عول عليه القاضى عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التى عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وماعدا ذلك ما يؤدى الى أن يموت قريبا أو بعيدا انماسمى قتلًا على طريق المجاز . اذا عرفت حقيقة القتل فتقول : إنه لا يجوز أن يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا فى الامور المستقبلية وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الامانة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يأمر الله تعالى بان يمحرح نفسه أو يقطع عضوًا من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبها لانه لما بقى بعد ذلك الفعل حيا لم يمنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا فى الافعال المستقبلية . ولقائل أن يقول : لان سلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق ما فى الحال أو بعده والدليل عليه انه لو حلف أن لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقى بعد تلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يموت فى يمينه وتسميه كل أهل اللغة قاتلا والاصل فى الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء أدى اليه فى الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التى لا تستعقب الزهوق فى الحال واذ كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بأن يقتل الانسان نفسه ، سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال فلم لا يجوز ورود الامر به ؟ قوله لا بد فى ورود الامر به من مصلحة استقبالية ، قلنا أولا لان سلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالإيمان ولا مصلحة فى ذلك اذا فائدة من ذلك التكليف الحصول العقاب . سلمنا أنه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد من عود

تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز أن يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فآله تعالى أمره بذلك ليتنفع به ذلك الغير، ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه . سلنا أنه لابد من عود المصلحة اليه لكن لم لا يجوز أن يقال ان عليه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فإن عليه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد، واذ كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ما قال القاضي، بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها، ثم فيه وجهان : الاول أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بأن يقتل بعضهم بعضا فقوله (اقتلوا أنفسكم) معناه ليقتل بعضهم بعضا وهو كقوله في موضع آخر (ولا تقتلوا أنفسكم) ومعناه لا يقتل بعضهم بعضا . وتحقيقه أن المؤمنين كالتفس الواحدية . وقيل في قوله تعالى (ولا تلبسوا أنفسكم) أى اخوانكم من المؤمنين وفي قوله (لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) أى بامثالهم من المسلمين، وكقوله (فسلوا على أنفسكم) أى ليسلم بعضهم على بعض . ثم قال المفسرون أولئك التائبون برزوا صفيين فضرب بعضهم بعضا الى الليل . الوجه الثاني : أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله (اقتلوا أنفسكم) أى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثاني أقرب لأن في الوجه الاول زedad المشقة لأن الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم أشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات، فالاول : أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين ألفا فاستخرجوا حتى قتلوا ثلاثة أيام، وهذا القول ذكره محمد بن إسحاق . الثاني : أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فأصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأنام هرون بالاثني عشر ألفا الذين ماعبدوا العجل البتة وبايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أومد طرفه اليهم أو اتقام بيد أو رجل يقولون آمين، فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا إللهنا فأوحى الله تعالى اليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقي قالوا وكان القتل سبعين ألفا هذا رواية الكلبي . الثالث : ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبد، ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة، ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر

وَأَذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

والله وولده وجاره فلم يمكنه المضى لأمر الله فأرسل الله تعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا إلى المساء حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام وقالوا يارب هلكت بنو إسرائيل البقية البقية فانكشففت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم . السؤال السادس : كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لا يقتل ؟ الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع ففعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة أما عاما في حق الكل أو كان خاصا بذلك القوم . السؤال السابع : هل يصح ما روي أن منهم من لم يقتل عن قبل الله توبته ؟ الجواب لا يمتنع ذلك لأن قوله تعالى ( أنكم ظلمتم أنفسكم ) خطاب مشافهة فلعلمه كان مع البعض أو أن كان عاما فالعلم قد ينطبق إليه التخصيص . أما قوله تعالى ( ذلکم خير لکم عند ربکم ) ففيه تنبيه على ما لا جله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولأن الموت لا بدو واقع فليس في تحمل القتل الاتقديم والتاخير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم أما قوله تعالى ( فتاب عليكم ) ففيه محذوف ثم فيه وجهان : أحدهما : أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال : فإن فعلتم فقد تاب عليكم ، والآخر : أن يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم . وأما معنى قوله تعالى ( فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم ) فقد تقدم في قوله ( فتاب عليه انه هو التواب الرحيم ) .

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام السادس ، بيانه من وجوه ، أحدها : كأنه تعالى قال : اذ كروا نعمتي حين قلتم لموسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ ثُمَّ أَحْيَيْتُكُمْ لَتُبَوِّعَنَّكُمْ فِيكُمْ وَتَتَخَلَّصُوا عَنْ الْعِقَابِ وَتَفُوزُوا بِالْثَوَابِ ، وثانيها : أن فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل بأولئك ، وثالثها : تشبيههم في جودهم معجزات

التي صلى الله عليه وسلم بأسلافهم في جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتبينها على أنه تعالى إنما لا يظهر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً لعله بأنه لو أظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم ، ورابعها : فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم عما كان يلاق منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل . وخامسها : فيه إزالة شبهة من يقول إن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو سحت لكان أولى الناس بالإيمان به أهل الكتاب لما أنهم عرفوا خبره وذلك لأنه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة والسلام وإن وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته ، وسادسها : لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان آميالم يشغل بالتعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحي . البحث الثاني : للمفسرين في هذه الواقعة قولان ، الأول : أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عبدة المعجل بالقتل قال محمد ابن اسحق : لما رجع موسى عليه السلام من الطور إلى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة المعجل وقال لأخيه والسامري ما قالوا حرق المعجل وألقاه في البحر ، اختار من قومه سبعين رجلاً من خيارهم فلما خرجوا إلى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابهم الله إليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عموذ من النمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك النمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلبه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بني آدم النظر إليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعَل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى النمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك : لن تؤمنن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعاً وقام موسى رافعاً يديه إلى السماء يدعو ويقول : يا إلهي اخترت من بني إسرائيل سبعين رجلاً ليكونوا شهودي بقبول توحيثهم فأرجع إليهم وليس معي منهم واحد فالذي يقولون في ، فلم يزل موسى مشغلاً بالدعاء حتى رد الله إليهم أرواحهم وطلب توبة بني إسرائيل من عبادة المعجل فقال لا إلا أن يقتلوا أنفسهم . القول الثاني : أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي : لما تاب بنو إسرائيل من عبادة المعجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتيهم موسى في ناس من بني إسرائيل يعتذرون إليه من عبادتهم المعجل ، فاختار موسى سبعين رجلاً فلما أتوا الطور قالوا لن تؤمنن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكي ويقول

يارب ماذا أقول لبنى اسرائيل فاني أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فلماذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم أحد فاذا أقول لهم «فأوحى الله الى موسى أن هؤلاء السبعين من اتخنوا العجل إلها فقال موسى (ان هي الا فتنتك) الى قوله ( انا هذنا اليك ) ثم انه تعالى أحيام فقاموا ونظر كل واحد منهم الى الآخر كيف يحبه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله شيئا الا أعطاك فادعه يجعلنا أنبياء فسمعنا بذلك فأجاب الله دعوته . واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألو الرؤية هم الذين عبدوا العجل أو غيرهم . أما قوله تعالى ( لن تؤمن لك ) فمعناه لا تصدقك ولا نتعرف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا . قال صاحب الكشف: وهي مصدر من قولك جهرت بالقراءة وبالدهاء كأن الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها واتصافها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهرة وقرى جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البرأذا كان ماؤها مغشى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهورى الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاعة وانما قالوا جهرة تأكيدا لثلاث يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على ما يراه النائم . أما قوله تعالى ( فأخذتكم الصاعقة ) ففيه أبحاث : البحث الاول : استدلت المعتزلة بذلك على أن رؤية الله متمتعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد القسوا أمرا مجوزاً فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كالم تنزل بهم العقوبة لما القسوا النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله تعالى ( لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض ) وقال أبو الحسين في كتاب التصريح: ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك في آيات : أحدها : هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم ( لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة ) كقول الامم لأنبيائهم: لن تؤمن الا باحياء ميت في أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة . وثانيها : قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرتا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ) فسمى ذلك طلبا وعاقبهم في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لسألكم من يسأل معجزة زائدة . فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى ازال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما

عتوا، فكأن إزال الكتاب غير متمتع في نفسه فكفنا سؤال الرؤية . قلت : الظاهر يقتضى كون كل واحد منهما متمتعاً ترك العمل به في إزال الكتاب فيبقى معمولاً به في الرؤية وثالثها : قوله تعالى ( وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ) فالرؤية لو كانت جائزة وهى عند مجوزيها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتواً لأن من سأل الله تعالى نعمة في الدين أو الدنيا لم يكن عاتياً وجرى ذلك مجرى ما يقال لن تومن لك حتى يحى الله بصفائك هذا الميت . واعلم أن هذه الوجوه مشتركة في حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتواً أو منكراً وذلك عن نوع قوله أن طلب سائر المنافع من النقل من طعام إلى طعام لما كان ممكناً لم يكن طالبه عاتياً وكذا القول في طلب سائر المعجزات . قلنا ولم قلت أنه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعاتٍ وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عاتٍ والاعتقاد في مثل هذا الموضوع على ضروب الأمثلة لا يطبق بأهل العلم وكيف وأن الله تعالى ما ذكر الرؤية إلا وذكر معها شيئاً يمكننا حكماً بجوازه بالاتفاق وهو أما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين وذلك كالدلالة الفاطمة في أن صفة العتو ما حصلت لأجل كون المطلوب متمتعاً . أما قول أبي الحسين : الظاهر يقتضى كون الكل متمتعاً ترك العمل به في البعض فيبقى معمولاً به في الباقي . قلنا أنك ما أثبتت دليلاً على أن الاستعظام لا يتحقق إلا إذا كان المطلوب متمتعاً وإنما عولت فيه على ضروب الأمثلة والمثال لا ينفع في هذا الباب فمثل قولك : الظاهر يقتضى كون الكل متمتعاً . فظهر بما قلنا سقوط كلام المعزلة . فإن قال قائل : فما السبب في استعظام سؤال الرؤية ؟ الجواب في ذلك يحتمل وجوها : أحدها : أن رؤية الله تعالى لا تحصل إلا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستكراً ، وثانيها : أن حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله فكان طلب الرؤية طلباً لازماً للتكليف وهذا على قول المعزلة أولى لأن الرؤية تتضمن العلم الضروري والعلم الضروري يناقى التكليف ، وثالثها : أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعتاً والمتعنت يستوجب التعنيف ، ورابعها : لا يتمتع أن يعلم الله تعالى أن في منع الخلق عن رؤيته سبحانه في الدنيا ضراً من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم أن في إزال الكتاب من السماء وإزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم ..

البحث الثاني : للفسرين في الصاعقة قولان : الأول : أنها هي الموت وهو قول الحسن وقادقوا احتجوا عليه بقوله تعالى ( فضعف من في السموات ومن في الأرض ) ( لا من شاء الله ) وهذا ضعيف لوجوه : أحدها :

قوله تعالى (فَأَخَذَتْكَ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) ولو كانت الصاعقة هي الموت لا تمتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة ، وثانيها : أنه تعالى قال في حق موسى (وخر موسى صعقا) أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتا لأنه قال (فلما أفاق) والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشى ، وثالثها : أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت ورابعها : أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بقتة وهم لا يعلمون وإنك قال (وأنتم تنظرون) منها على عظم العقوبة ، القول الثاني : وهو قول المحققين أن الصاعقة هي سبب الموت وإنك قال في سورة الأعراف (فلما أخذتهم الرجفة) واختلفوا في أن ذلك السبب أى شيء كان على ثلاثة أوجه : أحدها : أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم ، وثانيها : صيحة جاءت من السماء وثالثها : أرسل الله جنودا سمعوا بحسبها فغروا صعقين ميتين يوماً وليلة . أما قوله تعالى (ثم بعثناكم من بعد موتكم) فاعلم أنه إنما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لأن البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى (فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم أَى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) فإن قلت : هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام ؟ قلت لا ، لوجهين . الأول : أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام ، الثاني : أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى (فلما أفاق) مع أن لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة : إن موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الإيمان ومن تلافى ما صدر عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فلقوله تعالى (لعلكم تشكرون) ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى (اعملوا آل داود شكرا) فإن قيل : كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا بعثهم بعد الموت ؟ قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وإنما يمنع من ذلك لأنه قد اضطرهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فإذا كان المانع هو هذا لم يمنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لا يكون قضاظهم وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ، ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصرى أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم أعادهم كما أحيا الذي أماته حين مر على قرية وهي غاوية على عروشها وأحيا الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم

وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُّوا مِنْ طَيِّبَاتِ  
مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ  
الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ  
نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي  
قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

بالصاعقة الا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت أجلا لموتهم الاول ثم الوقت  
الآخر أجلا لحياتهم. وأما استدلال المعتزلة بقوله تعالى (لعلكم تفكرون) على أنه تعالى يريد  
الايان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مراراً فلا حاجة الى الاعداد

قوله تعالى ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ  
وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية  
بهذه الالفاظ في سورة الاعراف وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الاطلاق كان بعد أن  
بعثهم لأنه تعالى قال (ثم بعثناهم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام) بعضه  
معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله  
تعالى بها. قال المفسرون (وظللنا) وجعلنا الغمام تظلكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب  
يسير يسيرهم يظلمهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجيم مثل الثلج من طلوع الفجر  
الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم السلوى وهي السمانى فيذبح الرجل منها  
ما يكفيه (كلوا) على ارادة القول (وما ظلمونا) يعنى فظلموا بأن كفر. واهذه النعم أو بأن أخذوا أزيد مما  
أطلق لهم في أخذه أو بأن سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة  
(وما ظلمونا) عليه

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا  
وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا

على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ﴿

اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كباين نعمه عليهم بأن ظلل لهم من النعام وأقر من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين حيث أمرهم بما يحوذون بهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبه من العقوبة .

واعلم أن الكلام في هذه الآية على نوعين : النوع الأول : ما يتعلق بالتفسير فنقول : أما قوله تعالى ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) فاعلم أنه أمر تكليف ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى أمر بدخول الباب سجداً وذلك فضل شاق فكان الأمر به تكليفاً ودخول الباب سجداً مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر إباحة الثاني : أن قوله ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم ) دليل على ما ذكرناه أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عيبتها وإنما يرجع في ذلك إلى الإخبار وفيه أقوال : أحدها : وهو اختيار قتادة والربيع وأبي مسلم الاصفهاني أنها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في سورة المائدة ( ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك أن المراد بالقرية في الآيتين واحد ، وثانيها : أنها نفس مصر ، وثالثها : وهو قول ابن عباس وأبي زيد : أنها أريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء في قوله تعالى ( فبدل الذين ظلموا ) تقتضي التعقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر في حياة موسى لكن موسى مات في أرض التيه ولم يدخل في بيت المقدس فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس ، وأجاب الأولون بأنه ليس في هذه الآية أنا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع وإذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال . وأما قوله تعالى ( فكلوا منها حيث شئتم رغداً ) فقد مر تفسيره في قصة آدم عليه السلام وهو أمر إباحة . أما قوله تعالى ( وادخلوا الباب سجداً ) ففيه بحثان : الأول : اختلفوا في الباب على وجهين : أحدهما : وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقطادة أنه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس ، وثانيهما : حكى الأصم عن بعضهم أنه عني بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها الثاني : اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذي هو إلصاق الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود ، وهؤلاء ذكرنا وجهين : الأول : رواية سعيد بن جبير عن

ابن عباس أن المراد هو الركوع لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء. وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقاً لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعاً فإكان يحتاج فيه إلى الأمر. الثاني: أراد به الخضوع وهو الأقرب لأنه لما تمذّر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد أن يكون خاضعاً مستكيناً. أما قوله تعالى (وقولوا حطة) ففيه وجوه: أحدها وهو قول القاضو: المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فإذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لأن التوبة لا تتم إلا به إذا أخرس تصح توبته وإن لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة وإزالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فإنه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه؛ لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا إلى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله (وقولوا حطة) فالخلاصة أن القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا إجماعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها إلى التحقيق. ثانيها: قول الأصم إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية، وثالثها: قال صاحب الكشاف «حطة» فمعة من الخط كالجلسة والركبة وهي خير مبتدأ محذوف أي سألتنا حطة أو أمرك حطة والأصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وإنما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله

«صبر جميل فكلانا مبتلى» والأصل صبرا على تقدير اصبر صبرا وقرأ ابن أبي عمير بالنصب ورابعها: قول أبي مسلم الأصم في معناه أمرنا حطة أي أن نخط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضى ذلك بأن قال: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقاً به ولكن قوله (وقولوا حطة) تغفر لكم خطاياكم يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بأنهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا أسجد مع التواضع كان الغفران متعلقاً به وخامسها: قول القفال: معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فإنا إنما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك لخط عنا ذنوبنا. فإن قال قائل: هل كان التكليف وارداً بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا؟ قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الأقرب خلافه لوجوبين: أحدهما: أن

هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية ، وثانيهما : وهو الاقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا مكان قولهم «حطة» اللهم إنا نستغفرك وتوب اليك لكان المقصود حاصلاً لأن المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان، أما القلب فالندم ، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظه بعينه : أما قوله تعالى (نغفر لكم) فالكلام في المغفرة قد تقدم . ثم هنا بحثان : الاول : ان قوله (نغفر لكم) ذكره الله تعالى في معرض الامتنان ، ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ما تقوله المعتزلة لما كان الامر كذلك بل كان أداء الواجب واداء الواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان الثاني : هنا قراآت : أحدها : قرأ أبو عمرو وابن المنادي بالنون وكسر الفاء . وثانيها : قرأ نافع بالياء وفتحها . وثالثها : قرأ الباقون من أهل المدينة وجبله عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها : قرأ الحسن وقتادة وأبو حنيفة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء . قال القفال : والمعنى في هذه القراآت كلها واحد لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت وإذا غفرت فأما يغفرها الله والفعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله (وأخذ الذين ظلموا الصبيحة) والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد . أما قوله تعالى (خطاياكم) ففيه قراآت : أحدها : قرأ الجحدري «خطيئكم» بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة . وثانيها : الأعمش «خطيئاتكم» بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء . وكسر التاء وثالثها : الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء . ورابعها : الكسائي خطاياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء . وخامسها : ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف . وسادسها : الكسائي بكسر الطاء والتاء والباقيون بأمالة الياء فقط . أما قوله تعالى (وسزيد المحسنين) فاما أن يكون المراد من المحسن من كان محسناً بالطاعة في هذا التكليف أو من كان محسناً بطاعات أخرى في سائر التكليف . أما على التقدير الاول : فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين . أما الاحتمال الاول : وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسناً بهذه الطاعة فأنازله سعة في الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية ، وأما الاحتمال الثاني : وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسناً بهذه الطاعة والتوبة فأننا نغفر له خطايه ونزيده على غفران الذنوب إعطاء الثواب الجزيل كما قال (الذين أحسنوا الحسنى وزيادة) أى نجازيهم بالاحسان احساناً وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشراً وأكثر من ذلك . وأما ان كان المراد من «المحسنين» من كان محسناً بطاعات أخر بعد هذه التوبة فيكون المعنى أنا نجعل دخولكم الباب سجداً وقولكم حطة

مؤثراً في غفران الذنوب ثم اذا أنتم بعد ذلك بطاعات أخر أعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة. وفي الآية تأويل آخر وهو أن المعنى من كان خاطئاً غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئاً بل كان محسناً زدنا في حسنة تلك الطاعة في حسنة وزدنا زيادة منافياً فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للطيعين . أما قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) فيه قولان : الاول : قال أبو مسلم قوله تعالى (فبدل) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به ، لا على أنهم أتوا له ببديل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل في المخالفة قال تعالى (سيقول المخلفون من الأعراب) الى قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ولم يكن تبديلهم الا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا فيكون المعنى أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا اليه . الثاني : وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل أنهم أتوا ببديل له لان التبديل مشتق من البديل فلا بد من حصول البديل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد أنه انتقل من دين الى دين آخر ويؤكد ذلك قوله تعالى (قولا غير الذي قيل لهم) ثم اختلفوا في أن ذلك القول والفعل أى شيء كان ؟ فروى عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذي أمروا أن يدخلوا فيه سجداً زاحفين على أستاهم قائلين خطئة من شعيرة . وعن مجاهد أنهم دخلوا على أدبارهم وقالوا خطئة استهزاء ، وقال ابن زيد : استهزاء بموسى وقالوا ما شاء موسى أن يلعب بنا الالعب بنا خطئة أى شيء خطئة أما قوله تعالى (الذين ظلموا) فاعلموا وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين أو لانهم أضروا بأنفسهم وذلك ظلم على ما تقدم . أما قوله تعالى (فأزلفنا على الذين ظلموا رجوا من السماء) ففيه بحثان : الاول : أن في تكرير (الذين ظلموا) زيادة في تقييد أمرهم وإيداناً بأن ازال الرجز عليهم لظلمهم . الثاني : أن الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى (ولما وقع عليهم الرجز) أى العقوبة وكذا قوله تعالى (لئن كشفت عنا الرجز) وذكر الزجاج أن الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى (ويذهب عنكم رجس الشيطان) فمعناه لطفه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة أى شيء كانت لا دلالة في الآية عليه . فقال ابن عباس : مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفاً في ساعة واحدة وقال ابن زيد : بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة إلى العشي خمس وعشرون ألفاً ولم يبق منهم أحد . أما قوله تعالى (بما كانوا يفسقون) فالفسق هو الخروج المضى يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته . قال أبو مسلم : هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى (على الذين ظلموا) وقائمة التكرار التأكيد والحق أنه غير

مكرر لوجهين : الاول : أن الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله تعالى (ربنا ظلمنا أنفسنا) ولأنه تعالى قال (إن الشرك لظلم عظيم) ولولم يكن الظلم الاعظيما لكنا ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وأن يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف أن ظلمهم كان من الكبائر لامن الصغائر . الثاني : يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لاسبب ذلك التبديل بل للفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار . النوع الثاني من الكلام في هذه الآية : اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة الاعراف وهي قوله (واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ونفّر لكم خطيئاتكم سيزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فإرسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون) واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) على أن ما ورد به التوقيف من الاذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعي رضي الله عنه في أنه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجلب أبو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول ، فلا جرم استوجبوا الذم ، فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك . والجواب أن ظاهر قوله (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم) يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى أو لم يتفقا وههنا سوالات ، السؤال الاول : لم قال في سورة البقرة (واذ قلنا) وقال في الاعراف (واذ قيل لهم) الجواب أن الله تعالى صرح في أول القرآن بان قاتل هذا القول هو الله تعالى ازالة للاجهام ولأنه ذكر في أول الكلام (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) ثم أخذ يعدد نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول «واذ قلنا» أما في سورة الاعراف فلا يبقى في قوله تعالى (واذ قيل لهم) إيهام بعد تقديم التصريح به في سورة البقرة ، السؤال الثاني : لم قال في البقرة (واذ قلنا ادخلوا) وفي الاعراف (اسكنوا) الجواب الدخول مقدم على السكن ولا بد منهما فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في السورة المتأخرة ، السؤال الثالث : لم قال في البقرة (فكلوا) بالفاء وفي الاعراف (وكلوا) بالواو ؟ والجواب ههنا هو الذي ذكرناه في قوله تعالى في سورة البقرة (وكلوا منها رغدا) وفي الاعراف (فكلوا) السؤال الرابع : لم قال في البقرة (نفّر لكم خطاياكم) وفي الاعراف (نفّر لكم خطيئاتكم) الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو

للقلعة ، وفي سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) لاجرم قرن به ما يليق بمجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة ، وفي الاعراف لما لم يصف ذلك الى نفسه بل قال (وإذ قيل لهم) لاجرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفي الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة ، السؤال الخامس : لم ذكر قوله (رغدا) في البقرة وحذف في الاعراف ؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لاجرم ذكر معه الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه ، السؤال السادس لم ذكر في البقرة (وإدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفي الاعراف قدم المؤخر ؟ الجواب : الواو للجمع المطلق وأيضا فالمخاطبون بقوله (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) يحتمل أن يقال : إن بعضهم كانوا مذبذبين والبعض الآخر ما كانوا مذبذبين فالذنوب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على اشتغاله بالعبادة لأن التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلية لامالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا «حطة» ثم يدخلوا الباب سجداً وأما الذي لا يكون مذبذباً فالأولى به أن يشتغل أولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب في فعل تلك العبادة هؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجداً أولاً ثم يقولوا حطة ثانياً فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لاجرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة أخرى . السؤال السابع : لم قال (وسنزيد المحسنين) في البقرة مع الوار وفي الاعراف (سنزيد المحسنين) من غير الواو ؟ الجواب : أما في الاعراف فذكر فيه أمرين : أحدهما : قول الحطة وهو إشارة الى التوبة ، وثانيهما : دخول الباب سجداً وهو إشارة الى العبادة ثم ذكر جزأين : أحدهما : قوله تعالى (نفقر لكم خطاياكم) وهو واقع في مقابلة قول الحطة ، والآخر : قوله (سنزيد المحسنين) وهو واقع في مقابلة دخول الباب سجداً فترك الواو يفيد توزيع كل واحد من الجزأين على كل واحد من الشرطين ، وأما في سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحداً لمجموع الفعلين أعنى دخول الباب وقول الحطة . السؤال الثامن : قال الله تعالى في سورة البقرة (فبدل الذين ظلموا قولا) وفي الاعراف (فبدل الذين ظلموا منهم قولا) فما الفائدة في زيادة كلمة «منهم» في الاعراف ؟ الجواب : سبب زيادة هذه اللفظة في سورة الاعراف أن أول القصة ههنا مبني على التخصيص

وَإِذَا اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ  
 مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ  
 اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مَافْسِدِينَ

بلفظة «من» لأنه تعالى قال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فذكر أن منهم من  
 يفعل ذلك ثم عدد صنوف إنعامه عليهم وأواصره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى (فبدل الذين ظلموا  
 منهم) فذكر لفظة «منهم» في آخر القصة كما ذكرها في أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقاً لأوله  
 فيكون الظالمون من قوم موسى يازاء المهادين منهم فهناك ذكر أمة عادل قومهنا ذكر أمة جائرة وكلناهما من  
 قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في سورة الاعراف وأما في سورة البقرة فإنه لم  
 يذكر في الآيات التي قبل قوله (فبدل الذين ظلموا) تمييزاً وتخصيصاً حتى يلزم في آخر القصة  
 ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع : لم قال في البقرة (فأنزلنا على الذين ظلموا  
 رجلاً) وقال في الاعراف (فأرسلنا) الجواب : الانزال يفيد حدوثة في أول الأمر والارسل  
 يفيد تسلطه عليهم واستصالة لهم بالكلية وذلك إنما يحدث بالآخرة . السؤال العاشر : لم  
 قال في البقرة (بما كانوا يفسقون) وفي الاعراف (بما كانوا يظلمون) الجواب أنه تعالى لما  
 بين في سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقاً اكتفى بلفظ الظلم في سورة الاعراف لاجل ما تقدم  
 من البيان في سورة البقرة والله أعلم .

قوله تعالى (وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة  
 عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين)  
 قراءة العلامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبي جعفر بكسر الشين وعن  
 بعضهم يفتح الشين والوجه هو الاول لأنه أخف وعليه أكثر القراء واعلم أن هذا هو  
 الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما في  
 الدنيا فلا أنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزاله  
 المن والسوى لهلكوا فقد قال تعالى (وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام) وقال (وجعلنا  
 من الماء كل شيء حي) بل الانعام بالماء في التيه أعظم من الانعام بالماء المعتدل لأن الانسان

إذا اشتدت حاجته إلى الماء في المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فإذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانفق واستقى منه علم أن هذه النعمة لا يكاد يعد لها شيء من النعم. وأما كونه من نعم الدين فقلنا من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل (المسئلة الأولى) جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان في التيه لان الله

تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام سيرهم إلى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيان المطر على عادة الناس إذا أضعطوا أو يكون ما فعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق أنه ليس في الآية ما يدل على أن الحق هذا أو ذلك وان كان الأقرب أن ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان : أحدهما : أن المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر ، الثاني : ما روى أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لانه صار معداً لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بأيامهم في التيه

( المسئلة الثانية ) اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان في الظلة والذي يدل عليه القرآن أن عقدارها كان مقداراً يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها قدر من العلو والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه . واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الأحاد فالأولى تركها

( المسئلة الثالثة ) اللام في «الحجر» اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروى انه حجر طوري حمله معه وكان مريباً له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أميين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا سبائة ألف وسعة المسكر اثنا عشر ميلا وقيل أهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه إليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة فقر به فقال له جبريل يقول الله تعالى : ارفع هذا الحجر فان لي فيه قدرة ولك فيه معجزة فحملة في غلاته ، وإما للجنس أى اضرب الشيء الذي يقال له الحجر . وعن الحسن : لم يضره أن يضرب حجرا بعينه قال وهذا أظهر في الحق وأبين

في القدرة . وروى انهم قالوا كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة لحمل حجارا في غلاته نجثا نزلوا ألفاه وقيل كان يضربه بمصاه فينفجر ويضربه بها فيببس فقالوا إن فقد موسى عصاه متاعطشا فأوحى الله إليه لا تهرع الحجارة وكلها تطلعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويضه الى الله تعالى

(المسئلة الرابعة) الفاء في قوله (فانفجرت) متعلقة بمحذوف أى فضرب فانفجرت أو فان ضربت فقد انفجرت . يبق هنا سؤالات : السؤال الاول : هل يجوز أن يامر الله تعالى بان يضرب بمصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ؟ الجواب : لا يتمتع في القدرة أن يامر الله تعالى بان يضرب بمصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل إنه أبلغ في الاعجاز لكان أقرب لكر الصحیح انه ضرب فانفجرت لانه تعالى لو أمر رسوله بشئ ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالمصاه عبثا كانه لامعنى له ولان المروى في الاخبار ان تقديره فضرِب فانفجرت كما في قوله تعالى ( فانطلق ) من ان المراد فضرِب فانطلق . السؤال الثاني : انه تعالى ذكر ههنا (فانفجرت) وفي الاعراف (فانجست) وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا . الجواب من ثلاثة أوجه ، أحدها : الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان باختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها : لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه . وثالثها : لا يتمتع أن حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر أى يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينجس أى يخرج قليلا . السؤال الثالث : كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ؟ الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وأيضا فالفلسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء

وبالعكس وكذلك قالوا إذا وضع في الكوز الفضة جمد فانه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لأن الهواء انقلب ماء ثبت أن ذلك يمكن في الجملة والحوادث السفلية مطبوعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلن يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب في هذا العالم: ثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما المعتزلة فانهم لا يعتقدوا كون العبد موجدا لأفعاله لاجرم قلنا لم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم؟ فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سندكرهما إن شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفها وسقوطها؛ وإذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فتسند عليهم أبواب المعجزات والنبوات، أما أصحابنا فانهم لما اعتقدوا أنه لا يوجد إلا الله تعالى لاجرم جزموا أن المحدث لهذه الأفعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلا جرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا. السؤال الرابع: أتقولون إن ذلك الماء كان مستكنا في الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء؟ الجواب: أما الأول فباطل لأن الظرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم الأعلى سيل التداخل وهو محال. أما الوجهان الآخران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الأول فقد أزال الله تعالى اليوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وإن كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الأجزاء وخلق الرطوبة فيها. واعلم أن الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضاء فصار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا. السؤال الخامس: معجزة موسى في هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام؟ الجواب: كل واحدة منها مدجزة باهرة قاهرة لكن التي لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لأن تبوع الماء من الحجر معهود في الجملة أما تبوعه من بين الأصابع فغير متبادلة فكان ذلك أقوى. السؤال السادس: ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا والجواب: أنه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس إذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء هم وجدو مقاهه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أنفض ذلك إلى الفتن العظيمة فأكل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معيناً لا يختلط بغيره والعادة في الرطال الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين. السؤال السابع: من كم وجه يدل هذا الانفجار على الإعجاز والجواب من وجوه، أحدها: أن نفس ظهور الماء معجز، وثانيها: خروج الماء العظيم من الحجر الصغير هو ثالثها: خروج الماء بقدر حاجتهم، ورابعها: خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا، وخامسها: انقطاع الماء عند الاستثناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها إلا بقدره تامة نافذة في كل الممكنات وعلم

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ  
لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلَهَا قَالَ  
أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَآسَاةً  
وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاوَأْبَغَضَ مِنْ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا

نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى .  
أما قوله تعالى (قد علم كل أناس مشربهم) فنقول انما علموا ذلك لانه أمر كل انسان أن  
لا يشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء وأما اضاعة المشرب اليهم  
فلا نه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي يليه  
صار ذلك كالماء لم وجازت اضافته اليهم . أما قوله تعالى (كلوا واشربوا من رزق الله)  
ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم أو قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قل كلوا لوجين ، أحدهما :  
لما تقدم من ذكر المن والسوى فكانه قال كلوا من المن والسوى الذي رزقكم بلا تعب  
ولانصب واشربوا من هذا الماء ، والثاني : أن الأغذية لاتكون الا بالماء فلا أعطاهم  
الماء فكانه تعالى أعطاهم الماء كالماء والمشروب . واحتجت المعزلة بهذه الآية على أن  
الرزق هو الحلال قالوا لان أقل درجات قوله (كلوا واشربوا) الاباحة وهذا يقتضى كون  
الرزق مباحا ولو وجد رزق حرام ، لكن ذلك الرزق مباحا حراما وانه غير جائز . أما قوله تعالى  
(ولا تشوا في الارض مفسدين) فالمعنى أشد الفساد قيل لهم لاسيما في الفساد في حالة إفسادكم  
لانهم كانوا متجادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في  
الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا في  
التنازع والله أعلم

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلَهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَآسَاةً وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاوَأْبَغَضَ مِنْ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا

يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون (علم أن القراءة المعروفة تخرج لنا بضم الياء وكسر الراء، تنبت بضم التاء وكسر الباء قرأ زيد بن علي بفتح الياء. وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم أعلم أن أكثر الظاهر بين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندها أنه ليس الأمر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى (كلوا واشربوا) من قبل هذه الآية عند نزول المنزلة السلي ليس بإيجاب بل هو إباحة وإذا كان كذلك لم يكن قولهم (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك) معصية لأن من أيسر له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسأل غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم أنهم إذا سألو موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الإجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية. وعلما أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض: الأول: أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتبهوا غيره، الثاني: لعلمهم في أصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الأنواع وروغبة الإنسان فيما اعتاده في أصل الترتيب وإن كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفا. الثالث: لعلمهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد إلا في البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لأنفس تلك الاطعمة، الرابع: أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الأنواع يمين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ ثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقل. وثبت أنه ليس في القرآن ما يدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لا يجوز أن يكون معصية ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى (اهبطوا مصر) فإن لكم مسالمتكم) كالأجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الإجابة بالمعصية وهي غير جائزة على الأنبياء، لا يقال إنهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم أصطام عاجل ماسألوه كما قال (من كان يريد حرث الدنيا فأنه منها) لأننا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه: الأول: أن قولهم (لن نصبر على طعام واحد) دلالة على أنهم كرهوا إزال المنزلة السلي وتلك الكراهة معصية، الثاني: أن قول موسى عليه السلام (أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) استفهام على سبيل

الانكار وذلك يدل على كونه معصية: الثالث: أن موسى عليه السلام وصف مأسأله بأنه أدنى ما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه ، والجواب عن الاول : أنه ليس تحت قولهم (لن نصبر) على طعام واحد) دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتبهوا شيئاً آخر ولأن قولهم (لن نصبر) إشارة الى المستقبل لأن كلمة لن التي في المستقبل فلا يدل على أنهم سخطوا الواقع ، وعن الثاني : أن الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من تقويت الانفع في الآخرة ، وعن الثالث : بقرب من ذلك فإن الشيء قد يوصف بأنه خير من حيث كان الاتفاح به حاضراً متيقناً ومن حيث أنه يحصل عفواً بلا كد كما يقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه أنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع أن يكون مراده (أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) هذا المعنى أو بعبارة ثبوت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالاً مباحاً وإذا كان كذلك فقوله تعالى (وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله) لا يجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق) فبين أنه إنما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألو ذلك (المسئلة الثانية) قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد) ليس المراد أنه واحد في النوع بل أنه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه

(المسئلة الثالثة) القراءة المروية (وقائها) بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة وقتاتها بضم القاف والقراءة المروية (وفومها) بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا في القوم فمن ابن عباس أنه الخنطة وعنه أيضاً أن القوم هو الخبز وهو أيضاً المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب : فوموا لما أى اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي أيضاً عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائي واحتجوا عليه بوجه ، الاول : أنه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثاني : أن المراد لو كان هو الخنطة لما جاز أن يقال (أستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) لأن الخنطة أشرف الاطعمة ، الثالث : أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الخنطة (المسئلة الرابعة) القراءة المروية (أستبدلون) وفي حرف أبي بن كعب (أبدلون)

باسكن الباء وعن زهير الفرقي (أدناً) بالهمز من البناء واختلّفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد إما أن يكون كونه أدنى في المصلحة في الدين أو في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لأن الذي كانوا عليه لو كان أنفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز أن يجيبهم إليه لكنه قد أجابهم إليه بقوله (اهبطوا مصرأ) فان لكم ما سألتم) فيق أن يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذي أتم عليه أفضل من الذي تطلبونه لما يثبت أن الطعام الذي يكون ألد الأطمعة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين بل المراد ما يينا أن المن والسوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الاول أولى . فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذي يحصل عفواً صفواً لما كرهناه بطباعنا كان تناوله أشق من الذي لا يحصل الا مع الكد إذا اشتته طباعنا . قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك

(المسئلة الخامسة) القراءة المعروفة (اهبطوا) بكسر الباء وقرئ بضم الباء ، القراءة المشهورة (مصرأ) بالتونين وانما صرفه مع اجتماع السينين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله (ونوحاً هدينا، ولوطاً) وفيهما المعجمة والتعريف وان أريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله قرأ به الأعمش (اهبطوا مصر) بغير تنوين كقوله (ادخلوا مصر) واختلف المفسرون في قوله (اهبطوا مصرأ) ، روى عن ابن مسعود وأبي ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الألف في مصرأ زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروى عن أبي العالية والربيع وأما الذين قرؤوا بالتنوين وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فتنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ووط وقال آخرون المراد الأمر بدخول أى بلد كان كأنه قيل لم ادخلوا بلداً أى بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في أن المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه أولاً أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه ، الاول : أن قوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة) إيجاب لدخول تلك الأرض وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى . والثاني : أن قوله (كتب الله) يقتضى حوام

كونهم فيه . والثالث : أن قوله (ولا تردوا على أديباركم) صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس . الرابع : أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض) فإذا تقدم هذا الأمر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولها وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون المراد من مصر سواها . فإن قيل : هذه الوجوه ضعيفة . أما الأول : فلان قوله (ادخلوا الأرض المقدسة) أمر والأمر للتدب فلعلمهم نذروا إلى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر ، أما الثاني فهو كقوله (كتب الله لكم) فذلك يدل على دوام تلك النذرية . وأما الثالث : وهو قوله تعالى (ولا تردوا على أديباركم) فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا إلى مصر بل فيه وجهان آخران : الأول : المراد لا تعصوا فيما أمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيها يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الأرض المقدسة أولى . الثاني : أن يخصص ذلك النهي بوقت معين فقط . قلنا : ثبت في أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب فيتم دليلاً بناء على هذا الأصل وأيضاً فبأنه للتدب ولكن الاذن في تركه يكون إذناً في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء . قوله لا نسلم أن المراد من قوله ولا تردوا (لا ترجعوا) قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الأرض المقدسة ثم قال بعده (ولا تردوا على أديباركم) تبادر إلى الفهم أن هذا النهي يرجع إلى ما تعلق به ذلك الأمر . قوله أن يخصص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهاني فإنه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين : الأول : أنا أن قرأنا (اهبطوا مصر) بغير تنوين كالألف محالة علماً بالمدغمين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولأن اللفظ إذا دار بين كونه علماً وبين كونه صفة فحمل على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فأنهما لما جاءا عليين كان حملهما على العلوية أولى . أما أن قرأناه بالتنوين فاما أن نجمله مع ذلك اسم علم ونقول أنه إنما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقرير أيضاً ما تقدم بعينه وأما أن جعلناه اسم جنس فقوله تعالى (اهبطوا مصر) يقتضي التخيير كما إذا قال أعق رقبة فإنه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا . الوجه الثاني : أن الله تعالى ورث بني إسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثه لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها يان أنها موروثه لهم قوله تعالى (فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم) إلى قوله (كذلك وأورثناها بني إسرائيل) ولما ثبت أنها موروثه لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها

لأن الارث يفيد الملك والمالك مطلق التصرف . فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام في المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله ( ادخلوا الأرض المقدسة ) قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا : أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا تمسك بالقراءة المشهورة وهي التي فيها التنوين . قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكننا نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل . أما الوجه الثاني فالجواب عنه أننا لا نتنازع في أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الأصل لمعارض كالرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الأصل لما قدمناه من الدلالة . أما قوله تعالى ( وضربت عليهم الذلة ) فالمنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون في القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهن ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب في الذلة أن يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد ( ذلك لهم خزي في الدنيا ) فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال ( حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ) فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر أما قوله تعالى ( والمسكنة ) فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عدها من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا اختيارا عن الغيب فيكون معجزا . أما قوله تعالى ( وابلوا ) ففيه وجوه : أحدها : البوء الرجوع فقوله باؤا أي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باله البشر ، وثانيها : البوء التسوية فقوله بابلوا أي استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج ، وثالثها : باؤا أي استحقوا ومنه قوله تعالى ( انى أريد أن تبوء بأثمي وأثمك ) أي تستحق الأثمين جميعا وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما قوله تعالى ( ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ) فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثاني أولى من العكس وجوابه المارضة بالهلم والداعي وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها . أما قوله تعالى ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) فالمنى أنهم

يستحقون ما تقدم لأجل هذه الأفعال أيضا وفيه سؤالات : السؤال الأول : ان قوله تعالى (يكفرون) دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى ؟ الجواب : المذكور هنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء . السؤال الثانى : لم قال ( بغير الحق ) و قتل الأنبياء لا يكون إلا على هذا الوجه ؟ الجواب من وجهين : الأول : أن الاتيان بالباطل قد يكون حقا لأن الآتى به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد يأتى به مع علمه بكونه باطلا ولا شك أن الثانى أقبح فقولته ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) أى انهم قتلوه من غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالين ببقعه ومع ذلك فقد فعلوه ، وثانيها : أن هذا التكرير لأجل التأكيد كقوله تعالى ( ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به ) ويستحيل أن يكون لمضى الإله الثانى برهان ، وثالثها : ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى ( ذلك بما عصوا ) فهو تأكيد بتكرير الشئ بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لبعده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها : هذا بما عصيتى وعخاقت أرى هذا بما تجرات على واغتررت بحلى هذا بكذا فيدع عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيته . أما قوله تعالى ( وكانوا يمتدون ) فالمراد منه الظلم أى تجاوزوا الحق إلى الباطل . واعلم أنه تعالى لما ذكر إزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه في حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدم لنعمه ثم ثناء بما يتلوه في العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصى التى تخصهم ثم رابع بما يكون منهم من المعاصى المتعمدة الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب . فان قيل : قال هنا ( ويقتلون النبيين بغير الحق ) ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال في آل عمران ( ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ) نكرة وكذلك في هذه السورة ( ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يمتدون ليسوا سواء ) فالفرق ؟ الجواب : الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذى يوجب القتل ، قال عليه السلام « لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث ، كفر بعد ايمان وزنا بعد احسان وقتل نفس بغير حق » فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أى لم يكن هناك حق لا هذا الذى يعرفه المسلمون ولا غيره البتة .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ  
بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ  
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

قوله تعالى ( إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصائبين من آمن بالله واليوم  
الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون )

اعلم أن القراءة المشهورة ( هادوا ) بضم الـ هاء وعن الضحاك ومجاهد يفتح الـ دال واسكان الواو  
والقراءة المعروفة الصائبين والصائبون بالهمزة فهما حيث كاناوع نافع وشيبة والزهرى والصائبين  
يأسا كنة من غير همز والصايون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهما وعن  
أبي جعفر يداين خالصتين فهما بديل الهمزة فاما ترك الهمزة، فيحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون من  
صبا يصبوا اذا مال الى الشيء فأجبه ، والآخر : قلب الهمزة فنقول الصايبين والصاييون  
والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير أقرب لان أهل العلم قالوا: هو الخارج  
من دين الى دين . واعلم ان عادة الله اذا ذكر وعدا أو وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام  
تاماً فهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين  
من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على أنه سبحانه وتعالى يجازى المحسن باحسانه والمسيء  
باساءته كما قال ( ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى ) فقال ( ان  
الذين آمنوا ) واختلف المفسرون في المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية  
( من آمن بالله واليوم الآخر ) فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان من آمن بالله ( ان  
الذين آمنوا ) غير المراد منه في قوله ( من آمن بالله ) ونظيره في الاشكال قوله تعالى ( يا أيها الذين  
آمنوا آمنوا ) فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها ، أحدها وهو قول ابن عباس: المراد الذين  
آمنوا قبل مبعث محمد بعمى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس  
ابن ساعدة وبجيرة الراهب وحبيب التجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان  
الفارسي وأبي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد

والذين كانوا على الدين الباطل الذي لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذي للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام باقه واليوم الآخر و بمحمد فلهم أجرهم عند ربهم وثانيها : أنه تعالى ذكر في أول هذه السورة طريقتي المنافقين ثم طريقتي اليهود فالمراد من قوله تعالى ( إن الذين آمنوا ) هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالإيمان الحقيقي صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري . وثالثها : المراد من قوله ( إن الذين آمنوا ) هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام في الحقيقة وهو عائد إلى الماضي ثم قوله تعالى ( من آمن بالله ) يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين . أما قوله تعالى ( والذين هادوا ) فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه : أحدها : انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا ( انا هدا اليك ) أى تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس . وثانيها : سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا أكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالبدال للتعريب فان العرب اذا نقلوا أسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها . وثالثها : قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة وأما النصارى ففي اشتقاق هذا الاسم وجوه ، أحدها : أن القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جرير . وثانيها : لتناصرهم فيما بينهم أى لتصرة بعضهم بعضا ، وثالثها : لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصارى الى الله قال صاحب الكشف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والبلاد في نضرائي للمبالغة كالتى في أخرى لانهم نصرروا المسيح . أما قوله تعالى ( والصابئين ) فهو من صابأ اذا خرج من دينه الى دين آخر وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئا لانه أظهر ديننا بخلاف أديانهم وصيأت النجوم اذا خرجت من مطلقها ، وصيأتنا به اذا خرجنا به وللمفسرين في تفسير منذهبهم أقوال ، أحدها : قال مجاهد والحسن : هم طائفة من المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نسائهم ، وثانيها : قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات . وقال أيضا الاديان خمسة منها للشیطان أربعة وواحد للرحمن : الصابئون وهم يعبدون الملائكة ، والمجوس وهم يعبدون النار ، والذين أشركوا يعبدون الاوثان ، واليهود والنصارى . وثالثها : وهو الأقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان . الاول : ان خالق العالم هو الله سبحانه الا أنه

سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبة للصلاة والدعاء والتعظيم . والثاني : ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض والخالفة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الالهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسديانيين الذين جاهد ابراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبطلا لقولهم ، ثم انه سبحانه بين في هذه الفرق الاربعة انهم اذا آمنوا بالله فلهم الثواب في الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فإن الله سبحانه وتعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرة البتة واعلم أنه قد دخل في الايمان بالله الايمان بما أوجبه أعنى الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان قد جمعا كل ما يتصل بالاديان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب . أما قوله تعالى ( عند ربهم ) فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق الله تعالى ولا الحفظ كالدائع بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم . أما قوله تعالى ( ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون ) فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في الآخرة في حال الثواب وهذا أصح لان قوله ( ولاخوف عليهم ) عام في النفي وكذلك ( ولا هم يحزنون ) وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما في أسباب الدنيا واما في أمور الآخرة فكانه سبحانه وعدم في الآخرة بالاجر ثم بين أن من صفة ذلك الاجر أن يكون غالبا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم . فان قال قائل : ان الله تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ( ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ) وفي سورة الحجج ( إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شديد ) فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع «الصابئين» في آية ونصبتها في أخرى فائدة تقتضى ذلك ؟ والجواب : لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التخييرات من حكم وفوائد فان أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله أعلم

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ  
وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ  
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿ اعْلَمُ أَنَّ هَذَا هُوَ الْإِنْعَامُ الْعَاشِرُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ تَعَالَى أَمَّا أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ لِمَصْلَحَتِهِمْ فَصَارَ ذَلِكَ مِنْ أَنْعَامِهِ عَلَيْهِمْ . أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى ( وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ) فِيهِ بَحْثَانِ . الْأَوَّلُ : اعْلَمُ أَنَّ الْمِيثَاقَ يَكُونُ بِفِعْلِ الْأُمُورِ الَّتِي تَوْجِبُ الْإِنْفِيَادَ وَالطَّاعَةَ وَالْمُفَسَّرُونَ ذَكَرُوا فِي تَفْسِيرِ الْمِيثَاقِ وَجُوهًا ، أَحَدُهَا : مَا أَوْدَعَ اللَّهُ الْعُقُولَ مِنَ الدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجُودِ الصَّانِعِ وَحِكْمَتِهِ وَالدَّلَائِلِ الدَّالَّةِ عَلَى صِدْقِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَهَذَا التَّوَعُّدُ مِنَ الْمَوَاقِيقِ أَقْوَى الْمَوَاقِيقِ وَالْيَهُودُ لِأَنَّهُمْ لَا تَحْتَمِلُ الْخُلْفَ وَالتَّبْدِيلَ وَبُجْهَ الْبَتِّ وَهُوَ قَوْلُ الْأَصَمِّ ، وَثَانِيًا : مَا رَوَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ أَسْلَمَ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا رَجَعَ مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ بِالْأُلُوحِ قَالَ لَهَا فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ فَقَالُوا لَنْ نَأْخُذَ بِقَوْلِكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَيَقُولَ هَذَا كِتَابِي فَخَنَوْهُ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةُ فَاتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ثُمَّ قَالَ لَمْ يَبْعِدْ ذَلِكَ خُذُوا كِتَابَ اللَّهِ فَأَبَوْا فَرَفَعَ فَوْقَهُمُ الطُّورَ وَقِيلَ لَمْ يَخُذُوا الْكِتَابَ وَالْأَمْرَ طَرَحْنَاهُ عَلَيْكُمْ فَأَخَذُوهُ فَرَفَعَ الطُّورَ هُوَ الْمِيثَاقُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ رَفَعَ الطُّورَ آيَةً بَاهِرَةً عَجِيبَةً تَبِيرُ الْعُقُولَ وَتَرُدُّ الْمَكْذَبَ إِلَى التَّصْدِيقِ وَالشَّكَّ إِلَى الْيَقِينِ فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ وَعَرَفُوا أَنَّهُ مِنْ قِبَلِهِ تَعَالَى عَلِمَا لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِمًا مَضَافًا إِلَى سَائِرِ الْآيَاتِ أَقْرَبُوا إِلَهُهُ بِالْصَّدْقِ فِيمَا جَاءَهُ وَأَظْهَرُوا التَّوْبَةَ وَأَعْطَوْا الْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ أَنْ لَا يَعُودُوا إِلَى مَا كَانَ مِنْهُمْ مِنْ عِبَادَةِ الْعِجْلِ وَأَنْ يَقُومُوا بِالتَّوْرَةِ فَكَانَ هَذَا عَهْدًا مُوثَقًا جَمْلُوهُ قَدْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ أَبِي مُسْلَمٍ وَثَانِيًا : أَنَّ اللَّهَ مِيثَاقِينَ ، فَلِأَوَّلِهِ : حِينَ أَخْرَجَهُمْ مِنْ صُلْبِ آدَمَ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ . وَالثَّانِي : أَنَّهُ أَلْزَمَ النَّاسَ مَتَابَعَةَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَرَادُ مِنْهَا هُوَ هَذَا الْعَهْدُ . هَذَا قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ ، الثَّانِي : قَالَ الْقِفَالُ رَحِمَهُ اللَّهُ أَمَّا قَالَ ( مِيثَاقَكُمْ ) وَلَمْ يَقُلْ مَوَاقِيفَكُمْ لَوْ جِئِينَ أَحَدُهُمَا : أَرَادَ بِهِ الدَّلَالَةَ عَلَى أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قَدْ أَخَذَ ذَلِكَ كَمَا قَالَ ( ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا )

أى كل واحد منكم ، والثاني : انه كان شيئاً واحداً أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقاً واحداً ولو قيل موثيقكم لاشبه أن يكون هناك موثيق أخذت عليهم لا ميثاق واحد والله أعلم . وأما قوله تعالى (ورفعنا فوقكم العاود) فنظيره قوله تعالى (واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) وفيه أبحاث ، البحث الاول: الواو في قوله تعالى (ورفعنا) واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدماً فلما تقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبى مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثاني : قيل ان الطور كل جبل قال السجاج

داني جناحيه من الطور فر تقضى البازى اذا البازى كسر

أما التحليل فقال في كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيداً منهم لان القادر أن يسكن الجبل فى الهواء قادر أيضاً على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس : أمر تعالى جبلاً من جبال فلسطين فانتقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فوسخا فى فرسخ فادعى الله اليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفرع سجوداً بلا حظون الجبل لذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم ، الثالث : من الملاحظة من أنكر إمكان وقوف الثقيل فى الهواء بلا عمد وأما الارض فقالوا إنما وقفت لانها بطبيعتها طالبة للركر فلا جرم وقعت فى المركز ودلينا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات وقوف الثقيل فى الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادراً عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم فى كتب الاصول ، الرابع : قال بعضهم إطلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الاجاء الى الايمان وهو يناقى التكليف أجاب القاضى بانه لا يلجى لان أكثر ما فيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر فى مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عمد جاز هنا أن يزول عنهم الخوف فيزول الاجاء ويبقى التكليف . أما قوله تعالى (خذوا ما آتيناكم بقوة) أى يجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائى: هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لانه لا يجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولا قوة حاصلة كما لا يقال اكتب

بالقلم ولا قلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بحمد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل . أما قوله تعالى (واذكروا ما فيه) أى احفظوا ما فى الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تنقلوا عنه . فإن قيل هلا حملتموه على نفس الذكركر قلنا لأن الذكركالذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الأمر به . فاما اذا حملناه على المدرسة فلا اشكال . أما قوله تعالى (لعلكم تتقون) أى لئلى تتقوا واحتج الجبائى بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ما تقدم . واعلم أن المفهوم من قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة) أنهم فعلوا ذلك والالم يكن ذلك أخذنا للميثاق ولاصح قوله من بعد (ثم توليت) فدل ذلك منهم على القبول والالتزام . أما قوله تعالى (ثم توليت من بعد ذلك) أى ثم أعرضت عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله : قد يعلم فى الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بأمور كثيرة فخرقوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ما عمله أولائهم ومنها ما فعله متأخروهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى ويعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجهلون بالمصطفى معسكرهم ذلك حتى لقد خسف بعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور فى تراجم التوراة التى يترون بها ثم فعل متأخروهم مالا يخفى به حتى عوقبوا بتخریب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهما بقتله . والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ماتولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك إخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وجودهم لحقه وحالمهم فى كتابهم ونبيهم ما ذكر والله أعلم . أما قوله تعالى (فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) ففيه بحثان : الأول : ذكر القفال فى تفسيره وجهين : الأول : لولا ما تفضل الله به عليكم من إهلاككم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أى من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على أنهم إنما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا . الثانى : أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى (ثم توليت من بعد ذلك) ثم قيل (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) رجوعا بالكلام إلى أوله ، أى لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على رءكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلفظ بكم بذلك حتى تقيم . البحث الثانى : ان لقائل أن يقول كلمة « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره فهذا يقتضى أن انتفاء الخسران من

وَلَقَدْ عَلِمَ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ  
فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ

لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة. أجاب الكمي بأنه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن اتفّع بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده في العطية فاتفّع بعضهم: لولا أن أباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على أن « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكمي ساقط جدا

قوله تعالى (ولقد علم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين) اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت) فغفروا حياضا عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس في الحياض هو اعتدائهم ثم انهم أخذوا السمك واستنفوا بذلك وهم عاتقون من العقوبة فلما طال العهد استسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال ففسى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوا فلم ينتهوا وقالوا نحن في هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيرا فقبل لهم لا تغفروا فرمما نزل بك المذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فكثروا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا

(المسئلة الثانية) المقصود من ذكر هذه القصة أمران: الأول: اظهار معجزة محمد عليه السلام فان قوله (ولقد علمت) كالخطاب لليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم

محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان آمياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخاطب القوم دل ذلك على أنه عليه السلام إنما عرفه من الوحي ، الثاني : أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغفروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا الكتاب آتوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها )

( المسئلة الثالثة ) الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم في السبت لكي يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على أن الذي فعلوه في السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور في هذه الآية لكنه مذكور في قوله تعالى ( وأسألم عن القرية التي كانت حاضرة البحر ) ثم يحتمل أن يقال إنهم إنما تعدوا في ذلك الاصطياد فقط وأن يقال إنهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد

( المسئلة الرابعة ) قال صاحب الكشف: السبت مصدر سبت اليهود إذا عظمت يوم السبت . فإن قيل لما كان الله ناهياً عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة في أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الأيام كما قال ( تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسببون لأناتهم كذلك نبوهم ) وهل هذا الإثارة الفتنة وإرادة الاضلال . قلنا أما على مذهب أهل السنة فإرادة الاضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد في التكليف حسن لغرض ازدياد الثواب ، أما قوله تعالى ( فقلنا لهم كونوا فرقة غاسقين ) ففيه مسائل :

( المسئلة الأولى ) قال صاحب الكشف ( فرقة غاسقين ) خبر أي كونوا جامعين بين القرية والحسوة ، وهو الصغار والطرود

( المسئلة الثانية ) قوله تعالى ( كونوا فرقة غاسقين ) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القرية بل المراد من سرعة التكوين كقوله تعالى ( إنما أمرنا أنيأتهم إذا أردناه أن يقول له كئيفكون ) وكقوله تعالى ( قلنا أتينا طائعين ) والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لما قال لهم كونوا فرقة غاسقين صاروا كذلك أي لما أراد ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله ( كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولاً ) ولا يتمتع أيضاً أن يتكلم الله بذلك عندهما التكوين إلا أن المؤثر في هذا التكوين هو القدرة والإرادة فإن قيل لما لم يكن لهذا القول أثر في التكوين فأى فائدة فيه ؟ قلنا أما عندنا فأحكام الله تعالى وأفعاله

لاتتوقف على رعاية المصالح البتة ، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظا لبعض الملائكة أو لغيرهم

(المسئلة الثالثة) المروى عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والحنم لأنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى ( كمثل الخمار يحمل أسفارا ) ونظيره أن يقول الأستاذ للتعلم البليد الذي لا يتجيب فيه تعليمه : كن حمارا . واحتج على امتناعه بامرين : الاول : أن الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فإذا أبطلها وخلق في تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداما للانسان وإيجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى أنه تعالى أعدم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت قردا فهذا يكون إعداما وإيجادا لا أنه يكون مسخا ، والثاني : ان جوزنا ذلك لما أننا في كل ما نراه قردا وكبنا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات . وأجيب عن الاول بان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد أن كان هزيلًا وبالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذي كان موجودا والباقي غير الزائل فالانسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما أن يكون جسما ساريا في البدن أو جزأ في بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع في بقاء ذلك الشيء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز في الملك الذي تكون جثته في غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام . وعن الثاني ان الامان يحصل باجماع الامة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أصر على جهالة بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال في العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة . بقي هنا سؤالان ، السؤال الاول : انه بعد أن يصير قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم ما نزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القروء حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه ؟ الجواب : لم لا يجوز أن يقال ان الامر الذي به يكون الانسان انسانا عاقلا فلما كان باقيا الا أنه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والحجالة .

فربما كانت متأمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القردة الاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة الغريبة العريضة . السؤال الثاني : أولئك القردة بقوا أو أضافهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القردة التي في زماننا هل يجوز أن يقال انها من نسل أولئك المسوخين أم لا ؟ الجواب : الكل جائز عقلا الا أن الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة ايام ثم هلكوا

(المسئلة الرابعة) قال أهل اللغة الحاشية الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دان من الناس قيل له اخسأ أي تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك قال الله تعالى (ينقلب اليك البصر غاسقا وهو حسير) يحتمل صاغرا ذليلا متنوعا عن معاودة النظر لانه تعالى قال (فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر غاسقا وهو حسير) فكانه قال ردد البصر في السهاء ترديد من يطلب فطورا فانك وان أكررت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه في طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من أن يعاوده . أما قوله (جعلناها) فقد اختلفوا في أن هذا الضمير الى أي شيء يعود على وجوه : أحدها : قال الفراء (جعلناها) يعني المسخة التي مسخوها وثانيها قال الاخفش : أي جعلنا القردة نكالا ، وثالثها : جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا ، ورابعها : جعلنا هذه الامة نكالا لأن قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) يدل على الامة والجماعة أو نحوها والاقر ب هو الوجهان الاولان لانه اذا أمكن رد الكناية الى المذكور متقدم فلا وجه لردّها الى غيره فليس في الآية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله : إنه العقوبة الغليظة ارادة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن البين وهو الامتناع منها وبقول اللقيد النكل وللجام الثقيل أيضا نكل لما فيها من المنع والحبس وتظيره قوله تعالى (انزلنا أنكالا وججحا) وقال الله تعالى (واقه أشد بأسا وأشد تنكيلا) والمعنى أنا جعلنا ماجرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لنغيرهم أي لم تقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفي لان ذلك انما يكون ممن تضربه المعاصي وتنقص من ملكه وتؤثر فيه وأمانحن فانما نقاب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة . قال القاضي : اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى في السارق المصر القطع جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الإهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخنزى الذي لا يكاد يستعمل الا في الذم العظيم فكانه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا

القوم الذين اعتدوا في السبت واستحلوا من اصطیاد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من الواقفین أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار أن مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة ويكون عنة لا عقوبة فين تعالى بقوله (جعلناها نكالا) أنه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم . أما قوله تعالى (لما بين يديها وما خلفها) ففيه وجه : أحدهما : لما قبلها وما معها وما بعدها من الأيام والقرون لأن مسخهم ذكر في كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ إليه خبر هذه الواقعة من الآخرين ، وثانيها : أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والأيام ، وثالثها : المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن . أما قوله تعالى (وموعظة للمتقين) ففيه وجهان : أحدهما : أن من عرف الأمر الذي نزل بهم يتعظ به ويخاف أن يفعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم وإن لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذي هو أعظم وأدوم . وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما يبيته في أول السورة عند قوله (هدى للمتقين) لأنهم إذا اقتصروا بالاعتماظ والاتجار والانتفاع بذلك صلح أن ينقصوا به لأنه ليس بمنفعة لغیرهم . الثاني : أن يكون معنى قوله (وموعظة للمتقين) أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أى جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى أنهم يعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالُوا إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفَرَاءُ فَاقْعَلُونَهَا تَسْرَ النَّظِيرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ

مَا تَوْمَرُونَ قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ  
صَفْرَاءُ فَاقْعَ لَوْنَهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ  
الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ  
لَا ذَلُولُ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّةٌ لَا شَيْءَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ  
جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا  
وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ  
الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

تشابه علينا وإن شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث  
مسلة لا شيء فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفساً فادارأتم  
فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريك آياته  
لعلكم تعقلون ﴿

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من التشديدات . روى عن ابن عباس وسائر المفسرين أن  
رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا له لكي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكاه ذلك الى موسى  
عليه السلام فاجتهد موسى في التعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فساءله  
فاوحى الله اليه : ان الله يامرکم أن تذبحوا بقرة . فتمجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم  
بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك التعت الا  
عند انسان معين ولم يعيها الا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أن يأخذوا  
عضوا منها فضر بوا به القتل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي ابتدأ بالشكاية  
فقتلوه قوداً ، ثم هنا مسائل

( المسألة الاولى ) ان الايلام والذبح حسن والا لما أمر الله به ثم علمنا وجه الحسن فيه

أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل الاعراض  
(المسألة الثانية) أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب الخير فدل ذلك  
على صحة قولنا بالواجب الخير

(المسألة الثالثة) القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا  
بقرة) معناه اذبحوا بقرة أى بقرة شتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكره العموم :  
ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجه، الاول : أن المفهوم من قول القائل اذبح  
بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح  
أيضا أن يقال اذبح بقرة أى بقرة شتم فاذن المفهوم من قولك « اذبح » معنى مشترك بين  
هذين القسمين والمشارك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم  
معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شتم ثبت أنه لا يفيد العموم لانه لو أفاد العموم لكان قوله  
اذبحوا بقرة أى بقرة شتم تكريرا ولو لكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما يمكن كذلك علمنا  
فساد هذا القول ، الثاني : أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) كالتقيض لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا  
لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكتفي بارتفاع  
عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة  
فقط أما الإطلاق في ذبح أى بقرة شاؤا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب أن لا  
يكون مستفادا من اللفظ ، الثالث : ان قوله تعالى ( بقرة ) لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر  
انما يفيد فردا معينافى نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أى فرد  
كان بدليل أنه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه في الخير كذلك  
وجب أن يكون فى الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أى بقرة كانت فانه يخرج عن  
العهد فوجب أن يفيد العموم والجواب : أن هذا مصادرة على المطلوب الاول فان هذا إما  
يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شتم وهذا هو عين المتنازع فيه . فهذا هو  
الكلام في هذه المسئلة اذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس في أن قوله تعالى ( اذبحوا بقرة ) هل هو  
أمر بذبح بقرة معينة معينة أو هو أمر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان  
عن وقت الخطاب قالوا انه كان أمرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت معينة وقال المانعون منه هو  
وإن كان أمرا بذبح أى بقرة كانت الا أن القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان  
التكليف الاول كان كافيا لو أطاعوا وكان التخيير فى جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما

عصوا ولم يمثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسبل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في أن يأمره بالصعب فكذلك هنا . واحتج الفريق الاول بوجوه : الاول : قوله تعالى ( ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ) و ( ما لو نها ) وقول الله تعالى ( إنه يقول انها بقرة لا فارض ، إنها بقرة صفراء ، إنها بقرة لا ذلول تثير الارض ) منصرف الى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة ، الثاني : أن الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني إما أن يقال انها صفات البقرة التي أمروا بذبحها أولا أو صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثاني يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وأن لا يجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات بأسرها كانت معتبرة علينا فساد هذا القسم . فان قيل أما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز أن يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب ؟ قلنا هذا باطل لوجوه : أحدها : أن هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لأنه لا فائدة في قوله ( بقرة صفراء ) بل لابد من إضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل أما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور . وثانيها : أن الحكم يرجع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لأن الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكننا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض المواضع فبقى ما عدها على الاصل . وثالثها : أن الضمير في قوله ( ما لو نها . وما هي ) لاشك انه عائد الى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضمير في قوله ( انها بقرة صفراء ) عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال . الثالث : أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن في مقدار ما أمرهم به موسى ما يزيل الاحتمال لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة في السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع للاحتالات الكثيرة . فلما سكتوا وهنا واكتفوا به علينا أنهم ما كانوا معاندين . واحتج الفريق الثاني بوجوه : أحدها : ان قوله تعالى ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أى بقرة كانت وذلك يقتضى العموم ، وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا . وثانيها : لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على

طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه ، فلما عنفهم الله تعالى في قوله ( فاضلوا ما تؤمرون ) وفي قوله ( فذبحوها وما كادوا يفعلون ) علنا تقصيرهم في الاتيان بما أمروا به أولا وذلك انما يكون لو كان المأمور به أولا ذبح بقرة معينة . الثالث : ما روى عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم . ورأبها : ان الوقت الذي فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقر معينة مع ان الله تعالى ما ينهها لكان ذلك تأخير البيان عز وقت الحاجة وانه غير جائز . والجواب : عن الاول ما ينهنا في أول المسئلة أن قوله ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) لا يدل على ان المأمور به ذبح بقرة أى بقرة كانت . وعن الثاني : أن قوله تعالى ( وما كادوا يفعلون ) ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في أول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهم فحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه ، وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح ان تكون معارضة لكتاب الله تعالى ، وعن الرابع : ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم أن لودل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع . واعلم انا اذا فرغت على القول بان المأمور به بقرة أى بقرة كانت . فلا بد وأن نقول التكليف مغايرة فكلفوا في الاول أى بقرة كانت وثانيا أن تكون لا فاضلا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا ان تكون صفرا فمما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحراث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب ، منهم من قال في التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فاضلا ولا بكر و صفرا فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال واذا ثبت أن البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على أن الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن وقوع التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا . أما قوله تعالى ( قالوا ) أتخذنا هزوا ) فقيه مسائل

( المسئلة الاولى ) قرى - ( هزوا ) بالضم وهزوا بسكون الزاى نحو كفوا وكفوا وقرأ

حفص (هزوا) بالضمين والواو وكذلك كفوا

(المسئلة الثانية) قال القفال قوله تعالى (قالوا) أتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكسار والهزؤ يجوز أن يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله أى في معلومه والله رجأونا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى (فانخذتموهم سخريا) قال صاحب الكشف (أتخذنا هزوا) اتجملنا مكان هزؤ أو أهل هزؤ أو مهزؤا بنا والهزؤ نفسه فرط الاستهزاء

(المسئلة الثالثة) القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعهم لانه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القاتل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل أنه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم توجبوا من أن القاتل كيف يصير حيا بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك مجرى مجرى الاستهزاء

(المسئلة الرابعة) قال بعضهم ان أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا في قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا في أن الذي أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بأمر الله تعالى فقد جوزوا الحيانة على موسى عليه السلام في الوحي وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر ويبانه من وجهين : الأول : أن الملاعبة على الأنبياء جاثوة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعهم ملاعبة حقّة وذلك لا يوجب الكفر ، الثاني : ان معنى قوله تعالى (أتخذنا هزوا) أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزئ بنا لأنهم حققوا على موسى الاستهزاء . أما قوله تعالى (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) ففيه وجوه : أحدها : ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجمل ومنصب التوبة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك: أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل أنه أطلق اسم السبب على الماسب مجازا هذا هو الوجه الأقوى ، وثانيها : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما في الاستهزاء في أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع اقدامى على الاستهزاء ، وثالثها : قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عز بعض أهل اللغة ان الجهل ضد الجلم كما قال بعضهم انه ضد العلم . واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان

الاستهزاء من الكبار العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله تعالى ( قالوا انما نحن مستهزون الله يستهزئ بهم ) واعلم أن القوم سالوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة عما يتعلق بالبقرة : السؤال الاول : ما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا ادع لتارك يبين لنا ما هي ، فأجاب موسى عليه السلام بقوله ( انه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون ) واعلم أن في الآية أبحاثا الاول : انا اذا قلنا ان قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) يدل على الأمر بذبح بقرة معينة في نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المأمور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام . أما على قول من يقول إنه في أصل اللغة للعموم فلا بد من بيان أنه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه : أحدها : أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بانهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتل يعضها صار حيا تعجبا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصة لاتكون الابقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كصاموسى المخصوصة من بين سائر المعصى بتلك الخواص الا أن القوم كانوا غافلين في ذلك لأن هذه الآية المعجبة ما كانت خاصة بالبقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام وثانيها : لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت الآن القاتل غاف من الفضيحة فالتقى الشبهة في التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى وثالثها : أن الخطاب الاول وان أفاد العموم الا ان القوم أرادوا الاحتياط فيه فسالوا طلبا لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات الا أن المصلحة تغيرت واقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة البحث الثاني : أن سؤال « ما هي » طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن « ما » سؤال « هي » إشارة الى الحقيقة فلهي لا بد وأن يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر أجزائها ومقدماتها لا بذكر صفاتها الخارجة عن ما هيها ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال . والجواب : عثمان الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم ما البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي يسيها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال . البحث الثالث : قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضالا لانها فرضت سنأى قطعها وبلغت آخرها ، والبكر الفتية ، والعوان النصف قال القاضي : أما البكر فقيل إنها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل إنها التي ولدت مرة واحدة قال المفضل ابن سلة انه ذكر في الفارض أنها المسنة وفي البكر أنها الشابة وهي من النساء التي لم توطأ ومن

الاول التي وضعت بطنا واحدا . قال القفال: البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما الباكحة اذا جاء في اول الليل وكان الاظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من اسم البكر - الانثى في بني آدم مالم ينز عليها الفعل . وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا بعد بطن ، وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة . وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة . البحث الرابع : احتج العلماء بقوله تعالى ( عوان بين ذلك ) على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان : الاول : لفظة « بين » تقتضي شيئين فصاعدا فن أين جاز دخوله على ذلك ؟ الجواب : لأنه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به إلى ما ذكر من الفارض والبكر ، السؤال الثاني : كيف جاز أن يشار بلفظة ذلك إلى مؤتين مع انه للإشارة إلى واحد مذكر ؟ الجواب : جاز لذكر ذلك على تأويل ما ذكر أو ما تقدم للاختصار في الكلام . أما قوله تعالى ( فافعلوا ما تؤمرون ) ففيه تأويلان : الاول : فافعلوا ما تؤمرون به من قولك : أمرتك الخير ، والثاني : أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى ما أمروكم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير . واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الجواب كون البقرة في أكل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعد ما وصلت إلى حالة الكمال ، والمستة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال ، فاما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثاني وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها ) واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها ( صفراء فاقع لونها ) والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وأضعه يقال في التوكيد أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحرقان وأخضر ناضر وههنا سؤالان : الاول « فاقع » ههنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيد لصفراء ؟ الجواب : لم يقع خبرا عن اللون إنما وقع تأكيد لصفراء الا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك : صفراء فاقعة و صفراء فاقع لونها . السؤال الثاني : فهلا قيل صفراء فاقعة أى فاقعة في ذكر اللون ؟ الجواب : الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون . وعن وهب اذا نظرت إليا خيل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلاها . أما قوله تعالى ( تسر الناظرين ) فالعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا

بمعنى السوداء لأن العرب تسمى الاسود أصفر فظيره قوله تعالى في صفة الدخان ( كأنه جبال صفر ) أى سود واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضاً السوداء لا يمتع بالفقوع إنما يقال أصفر فاقع وأسود حالك والله أعلم . وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذني أو نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى ( قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون ) وهما مسائل

( المسئلة الاولى ) قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها أبدا » وأعلم أن ذلك يدل على أن اللفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ) وفيه استمانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته

( المسئلة الثانية ) احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداهم لاجالة وحيتته لا يلقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبق لقولنا ان شاء الله فائدة

( المسئلة الثالثة ) احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله ( ان شاء الله ) مزوجين الاول : أن دخول كلمة « إن » عليه يقتضي الحدوث . والثاني : وهو أنه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية . ولنرجع الى التفسير ، فاما قوله تعالى ( يبين لنا ما هي ) ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المنارة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال ؟ وقد تقدم جوابه . أما قوله تعالى ( ان البقر تشابه علينا ) فالعنى ان البقر الموصوف بالتموين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أيها نذبح وقرى تشابه بمعنى تشابه بطرح التلذذ وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابهة . أما قوله تعالى ( وانا ان شاء الله لمهتدون ) ففيه وجوه ذكرها الفقهاء : أحدها : وانا بمشيئة الله نهتدى للبقرة المأمور بذبها عند تحصيلنا أوصافها التي بها تمتاز عما عداها ، وثانيها : وانا ان شاء الله تعريضا أي انا بالزيادة لنا في البيان نهتدى اليها ( وثالثها ) وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو أن لنا على ضلالة فيما نعلمه من هذا

البحت ، ورابعها : انا بمشيئة الله نهتدى للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى ( انها بقرة لاذلول تثير الارض ) وقوله ( لاذلول ) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هي من البقر التي يسقى عليها فتسقى الحرث و«لا» الاولى للنفي والثانية مريدة لتوكيد الاولى ؛ لان المعنى لاذلول تثير وتسقى على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لاذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من أن تكون ناقصة فين تعالى أنها لا تثير الارض ولا تسقى الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص . أما قوله تعالى ( مسلبة ) ففيه وجوه ، أحدها : من العيوب مطلقا ؛ وثانيها : من آثار العمل المذكور ، وثالثها : مسلبة أى وحشية مرسلّة عن الحسب ، ورابعها : مسلبة من الشية التي هي خلاف لونها أى خلطت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله ( لاشية فيها ) تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله ( مسلبة ) اذا فسرناها بأنها مسلبة من العيوب فذلك لاعتله من طريق الحقيقة أما نعله من طريق الظاهر . أما قوله تعالى ( لاشية فيها ) فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة في أكثرها فارد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله ( لاشية فيها ) روى أنها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون ، والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا ( الآن جئت بالحق ) أى الآن بانث هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذلة بالعمل قال القاضي : قوله تعالى ( الآن جئت بالحق ) كفر من قبلهم لامحالة لانه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الادوار انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أسرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا . أما قوله تعالى ( فذبجوها وما كادوا يفعلون ) فالمنع فذبجوها البقرة وما كادوا يذبجونها ، وههنا بحث : وهو أن النحويين ذكروا «كاد» تفسيرين ، الاول : قالوا ان فيه اثبات واثباته نفي فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه ما فعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لا يفعله لكنه فعله ، والثاني : وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي أن كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللأولين أن

يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله تعالى ( وما كانوا يفعلون ) معناه وما كانوا يوافقون الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية . وههنا أبحاث : البحث الاول : روى أنه كان في بني اسرائيل شيخ صالح له عجلة فأتى بها الفضيضة وقال : اللهم انى أستودعكها لابنى حتى تكبر وكان برا بالديه فشبت وكانت من أحسن البقر وأسمنها فقتلها وموها اليتم وأمه حتى اشتروها بماء مسكها ذهابا وكانت البقرة اذذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة . البحث الثاني : روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء أنها تنحر قال قتلوا الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكى عن قتادة والزهرى ان شئت نحرنا وان شئت ذبحنا وظاهر الآية يدل على أنهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضى ما قلناه حتى لو نحرنا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجرى . البحث الثالث : اختلفوا في السبب الذى لاجله ما كادوا يذبحون فمن بعضهم لاجل غلاظتها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحكام عن المأمور به غير جائز ، أما الاول : فلا أنهم لما أمروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالتمسك الكثير وجب عليهم أداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصل أن يتطهر بالماء اذا لم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه لزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا هو أما الثانى : وهو خوف الفضيحة فذلك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولى الدم اذا طالبوا بما لزمه التعريف ليذول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتل بالقرب منهم لانه الذى عرضهم للثمة فيلزمه ازالته فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل في هذا الفعل . البحث الرابع : احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد في هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي : اذا كان الغرض من المأمور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبجها لكي يظهر القاتل قتل الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته بهذا الفعل صار واجبا وأيضا فغير ممتنع أن في تلك الشريعة أن التعبد بالقرب بان لا يكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر . وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو أنا وان كنا

لا نقول ان الامر يقتضى الوجوب فلا نقول انه ينافى الوجوب ايضا قلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهى العلم بان دفع المضار واجب، أو عقالية وهى ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب : ان المذكور مجرد قوله تعالى ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علنا ان منشأ ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت فى اصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم . البحث الخامس : احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور . أما قوله تعالى ( واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها ) فاعلم أن وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح . أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القتل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة ، فقول من يقول : هذه القصة يجب أن تكون متقدمة فى التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة فى نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى فى الوجود فأما التقدم فى الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال : واذ قتلتم نفسا من قبل واختلقتم وتنازعتم فى مظهر لكم القاتل الذى سترتموه بأن يضرب القتل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم . فان قيل هب أنه لا خلل فى هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة فى ترجيح هذا النظم ؟ قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينة التفريع . أما قوله تعالى ( فادارأتم فيها ) ففيه وجوه ، أحدها : اختلفتم واختصمتم فى شأنها لان المتخاصمين يبدأ بعضهم بعضا أى يدافعه ويواجهه ، وثانيها : « ادارأتم » أى ينفى كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره ، وثالثها : دفع بعضهم بعضا عن البرائة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرع هو الدفع فالتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه فى اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه فى براءته عنه قال القفال : والكنية فى ( فيها ) للنفس أى اختلفتم فى النفس ويحتمل فى القتلة لان قوله ( قتلتم ) يدل على المصدر . أما قوله تعالى ( وانه مخرج ما كنتم تكتمون ) أى مظهر

لا محالة ما كنتم من أمر القتل. فان قيل كيف أعمل « مخرج » وهو في معنى المضى و قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارق كما حكى الحاضر في قوله ( باسط ذراعيه ) وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما « اذراتم » قلنا « ثم فيه مسائل

(المسئلة الأولى) قالت المعتزلة قوله ( واذ قتلتم ما كنتم تكتمون ) أى لابد وان يفعل ذلك وانما حكم بأنه لابد وان يفعل ذلك لأن الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفن والفساد والله لا يجب الفساد فلاجل هذا قال لابد وان يزيل هذا الكتان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه

(المسئلة الثانية) الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كنتموه

(المسئلة الثالثة) تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره . قال عليه الصلاة والسلام وان عبدا لو أطاع الله من وراء سبعين حجبا لا يظهر الله ذلك على ألسنة الناس » وكذلك المذهب وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام قل لى اسرائيل يخفون لى أعمالهم وعلى أن أظهرها لهم

(المسئلة الرابعة) دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لارادة الخاص لأن قوله ( ما كنتم تكتمون ) يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه الواقعة .  
أما قوله تعالى ( قلنا اضربوه ببعضها ) ففيه مسائل

(المسئلة الأولى) المروى عن ابن عباس أن صاحب بقرة بنى اسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحها الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن الفاء في قوله تعالى ( قلنا اضربوه ببعضها ) للتعقيب وذلك يدل على ان قوله ( اضربوه ببعضها ) حصل عقب قوله تعالى ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة )

(المسئلة الثانية) الهاء في قوله تعالى ( اضربوه ) ضمير وهو اما أن يرجع الى النفس وحيث أن يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتل وهو الذى دل عليه قوله ( ما كنتم تكتمون )

(المسئلة الثالثة) يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح البقرة لأنه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفي غيرها على السوية والأقرب هو الاول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وهما

سؤالان : السؤال الأول : ما الفائدة في ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يحياه ابتداء ؟ الجواب : الفائدة فيه لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للمحدن يوم أن موسى عليه السلام أنما أحياء بضرب من السحر والحيلة فانه إذا حيى عندما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في أنه لم يحيى بشئ . اتقل اليه من الجسم الذي ضرب به إذا كان ذلك انما حيى بفعل فعلوه هم فعل ذلك على أن إعلام الأنبياء انما يكون من عنده الله لا يتمويه من العباد وأيضا فتقديم القران عما يعظم أمر القران . السؤال الثاني : هلا أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام في غيرها لو أسروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد منها التقرب بالقران الذي كانت العادة به جارية ولأن هذا القران كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا في أن ذلك البعض الذي ضربوا القتل به ماهو والا قرب أنهم كانوا يخبرين في أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتل به فانهم كانوا عاقلين لمقتضى قوله (اضربوه) ببعضها والأتان بالمأمور به يدل على الخروج عن العادة على ما ثبت في أصول الفقه وذلك يقتضى التخير . واختلفوا في البعض الذى ضرب به القتل فقيل لسانها وقيل لخصها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذى يلي الغضروف وهو أصل الأذان وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه .

(المسئلة الخامسة) في الكلام محذوف والتقدير قلنا اضربوه ببعضها فاضربوه ببعضها لحيى الا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) عليه وهو كقوله تعالى ( اضرب بمصاك الحجر فانفجرت ) أى يضرب فانفجرت روى أنهم لما ضربوه قام باذن الله وأوداجه تشخب دما وقال قتلنى فلان وفلان لا بى عنه ثم سقط ميتا وقتلا . أما قوله تعالى ( كذلك يحيى الله الموتى ) ففيه مستلطان .

(المسئلة الأولى) في هذه الآية وجهان : أحدهما : أن يكون إشارة الى نفس ذلك الميت . والثاني : أنه احتجاج في صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم ؟ فيه وجهان . الاول : قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر أن هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علوا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفرق

قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك الميت ثم قال ( كذلك يحيي الله الموتى ) فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتل لما جمع في القول فكأنه قال دل بذلك على أن الاعادة كالابتداء في قدرته . الثاني : قال القفال ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال هذا لبي إسرائيل إحياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتهم لأنهم وإن كانوا مؤمنين بذلك إلا أنهم لم يؤمنوا به إلا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فإذا شاهدوه اطمانت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال إبراهيم عليه السلام ( رب أرني كيف يحيي الموتى ) إلى قوله ( ليطمئن قلبي ) فاحيا الله تعالى لبي إسرائيل القتل عياناً ثم قال لم ( كذلك يحيي الله الموتى ) أى كالذى إحياءه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الإيجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة

( المسئلة الثانية ) من الناس من استدلل بقوله تعالى ( كذلك يحيي الله الموتى ) على أن المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قال على إحياء ذلك القتل إحياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتل ميتاً . أما قوله تعالى ( وبريكم آياته ) فلقائل أن يقول أن ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات ؟ والجواب : أنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدرات ، العالم بكل المعلومات ، المختار في الاجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى برامة ساحة من لم يكن قاتلاً وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وإن كانت آية واحدة إلا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة . أما قوله تعالى ( لعلكم تعقلون ) ففيه بحثان : الأول : أن كلمة « لعل » قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى ( لعلكم تتقون ) الثاني : أن القوم كانوا عقيلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم وإذا كان انعقل حاصل امتنع أن يقال أني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلاً فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وإن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث . هذا آخر الكلام في تفسير الآية . واعلم أن كثيراً من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية أن القتاتل هل يرث أم لا ؟ قالوا لا ؛ لأنه روى عن عبيدة السلماني أن الرجل الذي كان قاتلاً في هذه الواقعة حرم من الميراث لأجل كونه قاتلاً . قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القتاتل هل كان وارثاً لقتيله أم لا ؛ ويتقدير أن يكون وارثاً له هل حرم الميراث أم لا ؛ وليس

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فِيهِ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ  
 الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ  
 وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

يجب اذا روى عن أبي عبيدة أن القاتل حرم لمكان نقله الميراث أن يعد ذلك في جملة أحكام القرآن إذا  
 كان لا يدل عليه لا بمجمل ولا مفصلا وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كسر عناؤه أنه لا يلزم الاقتداء بهم  
 فادخال هذا الكلام في أحكام القرآن تعسف. واعلم أن الذي قاله القاضي حرم ذلك فلنذكر  
 هذه المسئلة فقول: اختلف المجتهدون في أن القاتل هل يرث أم لا فند الشافعي رضي الله عنه لا يرث  
 سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان أو خطأ أو كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغي، وعند أبي  
 حنيفة رحمه الله لا يرث في العمد الخطأ إلا أن العادل إذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل إذا كان صديقا  
 أو مجنونا يرثه لا بن دية ولا من سائر أمواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب، وقال  
 عثمان البتي: قاتل الخطا يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرثه من دية ويرثه من سائر أمواله وهو  
 قول الحسن ومجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي رضي الله عنه بعموم الخبر المشهور  
 المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال: « ليس للقاتل من الميراث شيء » إلا أن الاستدلال بهذا الخبر إنما  
 يصح لو جوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في أصول الفقه. ثم هنا دقيقة  
 وهي أن تطرق التخصيص الى العام يفيد نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ  
 يتوالى عليه أسباب الضعف فإن كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب  
 سبب آخر وكونه مخصوصا بسبب آخر، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعف جدا  
 على القوى جدا. أما إذا لم يخص هذا الخبر ألبتة أندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ لا يعد  
 تخصيص عموم الكتاب به واحتج أبو بكر الرازي على أن العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير  
 محروما عن الميراث باننا لا نعلم خلافا أن من وجب له القود على إنسان فقتله قودا أنه لا يحرم الميراث  
 واعلم أن الشافعية يعمون هذه الصورة والله أعلم

قوله تعالى ( ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة  
 لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله

وما افقه بفاقل عما تعملون)

اعلم أن قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك) فيه مسائل  
 (المسألة الأولى) الشيء الذي من شأنه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم انه عرض  
 لذلك القابل ما لا حله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا  
 فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار  
 جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شأنه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبير  
 وتأثره عبارة عن ترك الفرد والعن والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله  
 تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شيئا بالحجر فيقال  
 قسا القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالركة فقال ( كتابا متشابها مثاني  
 تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم )

(المسألة الثانية) قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله ( قلوبكم ) أهل الكتاب الذين  
 كانوا في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التي جاءت  
 أو ألتكم والأمور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التي جاءهم بها  
 أنبياءهم والمواثيق التي أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة من سواهم ، فأخبر بذلك  
 عن طغيانهم وجفائهم مع ما عدهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا أولى لان  
 قوله تعالى ( ثم قست قلوبكم ) خطاب مشافهة فعمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن  
 يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ، ويجوز أن يريد  
 من قبلهم من سلفهم

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (من بعد ذلك) يحتمل أن يكون المراد من بعدما أظهره الله  
 تعالى من احياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روى  
 ان ذلك القتل لما عين القاتل نسه القاتل الى الكذب وما ترك الانكوار بل طلب الفتنة  
 وساعده عليه جمع ، فعنده قال تعالى واصفا لهم أنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى  
 صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله ( من بعد  
 ذلك ) اشارة الى جميع ما عده الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على  
 يد موسى عليه السلام ، فان أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد  
 والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين في أخبارهم في التيه لمن نظر فيها . أما قوله

تعالى ( أو أشد قسوة ) فيه مسائل

( المسألة الأولى ) كلمة «أو» للترديد وهي لالتيق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه : أحدها : أنها بمعنى الواو كقوله تعالى ( إلى مائة ألف أو يزيدون ) بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى ( ولا يدين زيقن إلا لبعوثهن أو آباهن ) والمعنى وآباهن وكقوله ( أن تأكلوا من يوتكم أو يموت آباؤكم ) يعني يموت آباؤكم ومن نظائره قوله تعالى ( لعله يذكر أو ينسى ) فاللقيات ذكرا عنرا أو نكرا ) وثانيها : أنه تعالى أراد أن يهيم على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره : أكلت خبز أو تمرا وهو لا يشك أنه أكل أحدهما إذا أراد أن لا يبين له صاحبه هو ثالثها : أن يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ما هو أشد قسوة من الحجارة ، ورابعها : أن الآدميين إذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا أنها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله ( فكان قاب قوسين أو أدنى ) أي في نظركم واعتقادكم . وخامسها : أن كلمة «أو» بمعنى بل وأنشدوا

فوالله ما أدنى أسلمى تقول . أم القوم أو كل إلى حبيب

قالوا أراد بل كل . وسادسها : أنه على قولك ما أكل إلا حلوا أو حامضا أى طعمي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض إيقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما ، وسابعها : أن «أو» حرف اباحه كأنه قيل بأى هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين أى أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستها معا كنت مصيبا أيضا ،

( المسألة الثانية ) قال صاحب الكشف «أشد» معطوف على الكاف اما على معنى أو مثل أشد قسوة فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه وإما على أو هي في أنفسها أشد قسوة

( المسألة الثالثة ) انما وصفها بأنها أشد قسوة لوجوه ، أحدها : أن الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبها كما قال ( لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأته حاشما متصدعا من خشية الله ) وثانيها ، أن الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بأمر الله تعالى وإن كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير متمتعة من تسخيرها وهؤلاء مع ما وصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلتين قلوبهم لمعركة حقه وهو كقوله تعالى ( وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه ) إلى قوله تعالى ( والذين كذبوا بآياتنا هم وبكم في الظلمات ) كأن المعنى أن الحيوانات من غير بنى آدم أمم سخر كل واحد منها لشيء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم ، وثالثها : أو أشد قسوة لأن الأحجار ينشق بها من بعض الوجوه ويظهر

منها الماء في بعض الاحوال أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه .

(المسألة الرابعة) قال القاضي ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذى خلق الصلابة في الحجارة هو الذى خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الإيمان فينا فإذا لم يفعل فمذنبنا ظاهر لكأن حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم وهذا النقط من الكلام قد تقدم تقريراً وتقريراً مراراً وأطواراً

(المسألة الخامسة) إنما قال (أشد قسوة) ولم يقل أقصى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الأقصى ولكن قصد وصف القسوة بالشدّة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرئ «قساوة» وترك ضمير المفضل عليه لعدم اللباس كقولك زيد كريم وعمر وأكرم ثم انه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شئ من المنافع ، فاولها : قوله تعالى ( وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ) وفيه مسائل

( المسألة الاولى ) قرئ «وان» بالتخفيف وهى إن المخففة من الثقيلة التى تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى ( وان كل لما جميع لدينا محضرون )

(المسألة الثانية) التفجر التفتح بالسمة والكثرة يقال انفجرت فرفح فلان أى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك ابن دينار «ينفجر» بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذى يجرى حتى تكون منه الانهار . قالت الحكماء ان الانهار إنما تولد عن أبخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخو انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلباً حجرياً اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل توالياً بسواها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواترها أن تنشق الارض وتسيل تلك المياه أودية وأنهاراً وثانياً : قوله تعالى (وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء) أى من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عيناً لانهار أجارياً أى ان الحجارة قد تندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفى ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجرى منه الانهار وقد نقل هؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لاتندى بقبول شئ من المواعظ ولا تنتشرح لذلك ولا توجه الى الاهتداء وقوله تعالى ( يشقق ) أى ينشق

فأدغم التاء كقوله ( يذكر ) أى يتذكر وقوله ( يأيها المزمحل . يأيها المذتر ) . وثالثها : قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) واعلم أن فيه اشكالا وهو أن الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكر رافى هذه الآية وجوها : أحدها : قول أنى مسلم خاصة وهو أن الضمير فى قوله تعالى ( وإن منها ) راجع الى القلوب فانه يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة ، أقصى ما فى الباب أن الحجارة أقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لا تقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعتراضوا عليه من وجهين : الاول : ان قوله تعالى ( فهى كالحجارة أو أشد قسوة ) جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله ( وإن من الحجارة لما يتفجر منه الانهار ) فيجب فى قوله تعالى ( وإن منها لما يهبط من خشية الله ) أن يكون راجعا اليها ، الثانى : أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تاويل الهبوط أربى من تاويل الخشية ، وثانيها : قول جمع من المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة ، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد فى قدرة الله ونظيره قوله تعالى ( وقالوا الجلودهم تمشيدنم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ ) فكما جعل الجلود ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال أيضا ( لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ) والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى أنه حزن الجزع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحى فى أول المبعث وانصرف النبي صلى الله عليه وسلم الى منزله سلبت عليه الاحجار والاشجار فكلمها كانت تقول : السلام عليك يا رسول الله قالوا فقير متمتع أن يخلق فى بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه أو أنكرت المعتزلة هذا التاويل لما أن عدم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت اليهم ، وثالثها : قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد الى الحجارة وإن الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول أنواعا من التاويل : الاول : أن من الحجارة ما يرتدى من الموضع العالى الذى يكون فيه فيزل الى أسفل وهؤلاء الكفار مصرون على المناد والتكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للاقتياد . وقوله ( من خشية الله ) أى ذلك الهبوط لو وجد من المساقل المختار لكان به خاشيا

لله وهو كقوله (فوجد فيها جداراً يريد أن ينقض قلعه) أى جداراً قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريداً للاقتضاض ونحو هذا قول بعضهم بخيل تغزل البلق من حجراته ترى الآكم فيه سجداً للحوافر

وقول جرير لما أتى خبر الزبير قضمضت سور المدينة والجبال الخشع  
لجعل الأول مظهر فى الآكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر ، وكذلك الثانى جعل مظهر فى أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده) وقوله تعالى (وقه يسجد ما فى السموات وما فى الأرض) الآية وقوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) الوجه الثانى فى التأويل : أن قوله تعالى (من خشية الله) أى ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويترايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباد له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة . وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصلى من إحباط الأحجار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط فكلمة « من » لابتداء الغاية فقوله (من خشية الله) أى بسبب أن تحصل خشية الله فى القلوب ، الوجه الثالث : ما ذكره الجبائى وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفاً من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى (من خشية الله) أى بخشية الله أى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بإيجاب ذلك على الناس . قال القاضى : هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لأنه وإن اشتد عند النزول فهو ماء فى الحقيقة ولأنه لا يليق ذلك بالتسمية . أما قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) فالمنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محص لها فهو يجازيهم بها فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وفى هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينزجروا . فان قيل هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل وقلنا قال القاضى لا يصح لأنه يوم جواز الغفلة عليه وليس الأمر كذلك لأن نفي الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم . وهو عظم ولا يعظم) والله أعلم

أَفْطَمْعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ  
ثُمَّ يَحْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

قوله تعالى ﴿أفطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾

اعلم أن سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى هنا شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله إن في ذكر الله تعالى في هذه السورة من أقاصيص بني إسرائيل وجوها من المقصد: أحدها: الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن أن يكون إلا بالوحى ويشترك في الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب، أما أهل الكتاب فلا هم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوا من محمد من غير تفاوت أصلا علوا لا محالة أنه ما أخذها إلا من الوحى، وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمدا في هذه الاخبار، وثانها: تعديد النعم على بني إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره أيام جعلهم أنبياء وملوكا وتمكينه لهم في الأرض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوم وإزالة النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التي ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر إلى الله جبهة ثم ما أخرجه لهم في التيه من الماء العذب من الحجر وإزالة عليهم المن والسوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة، وثالثها: إخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم في ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام أيام بالمدية اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا بدخول الباب سجدا وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد في ثواب محسنهم بدلوا القول وفسدوا ثم سالوا القوم والبصل بدل المن والسوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد إيمانهم بموسى وضيانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يلقى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فأسبغت واعتدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم «أستخذنا هزوا» ثم لما

شاهدوا احياء الموتى ازدادوا فسوة فكان الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفصلهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذي أعزم الله به وأقنهم من الرق والآفة بسية فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمد عليه السلام، فليبين عليكم أيها النبي والمؤمنون ماتروته من عنادهم وعراضهم عن الحق . ورابعها : تحذير أهل الكتاب الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم في تلك الوقائع المحدودة . وخامسها : تحذير مشركي العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود ، وسادسها : انه احتجاج على مشركي العرب المشركين لإعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى ( كذلك يجي الله الموتى ) إذا عرفت هذا فنقول: انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاة إلى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار بني اسرائيل في العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلياً لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب في زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى ( أقتطمعون أن يؤمنوا لكم ) وههنا مسائل (المسئلة الأولى) في قوله تعالى ( أقتطمعون أن يؤمنوا لكم ) وجهان : الأول : وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعي وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكننا حملناه على الخصوص لهذه القرينة. روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فانزل الله تعالى هذه الآية . الثاني : وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضي وهذا ليق بالظاهر لأنه عليه السلام وان كان الأصل في الدعاة فقد كان في الصحابة من يدعواهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبهم عليها فصيح أن يقول تعالى ( أقتطمعون أن يؤمنوا لكم ) ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه وإذا كان ذلك صحيحاً فلا وجه لترك الظاهر

(المسألة الثانية) المراد بقوله ( أن يؤمنوا لكم ) هم اليهود الذين كانوا في زمن الرسول عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع في أن يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما يصح في المستقبل لا في الواقع

(المسألة الثالثة) ذكرنا في سبب الاستبعاد وجوهاً : أحدها : أقتطمعون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب في أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتبردين - الثاني : أقتطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبذلك ،

الثالث: أقتطمعون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه

(المسئلة الرابعة) لقاتل أن يقول: القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله فما الفائدة في قوله (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم) الجواب: أنه يكون اقرارا لهم بما دعوا اليه ولو كان الايمان لله كما قال تعالى (فأمن له لوط) لما أقر بنبوته وبصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لاجلكم ولأجل تشددكم في دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة. أما قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) فقد اختلفوا في ذلك الفريق، منهم من قال: المراد بالفريق من كان في أيام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بأنهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان في زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لان الضمير في قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) راجع الى ماتقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم) وقد بينا أن الذين تعاقى الطمع بايمانهم هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام. فان قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن. أما قوله تعالى (ثم يحرفونه) فيه مسائل

(المسئلة الاولى) قال القفال: التحريف التغير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشيء. والتحريف عنده قال تعالى (الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة) والتحريف هو ازالة الشيء عن حقه يقال قلم يحرف اذا كان رأسه قط مائلا غير مستقيم

(المسئلة الثانية) قال القاضي: ان التحريف اما أن يكون في اللفظ أو في المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيره تأويله فائما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى وان لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يتمتع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه، فان كان تغييره له يؤثر في قيام الحجة به فلا بد من أن يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر في ذلك صح وقوعه فالتحريف الذي يصح في الكلام يجب أن يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على وجه ما، لم يعلم قصد الرسول فيه باضطراب فانه متى علم ذلك

استمتع منهم التحريف لما تقدم من عليهم بخلافه كما يتمتع الآن أن يتأولمتأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها

(المسئلة الثالثة) اعلم أنا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام فالاقرب أنهم حرفوا ما لا يتصل بأمر محمد صلى الله عليه وسلم. روى أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى ومانهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول في آخره: ان استطعتم أن تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم أن لاتفعلوا فلا بأس وأما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا في زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك اما انهم حرفوا نعمت الرسول وصفته أو لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لا يبدل على انهم أى شئ حرفوا

(المسئلة الرابعة) لقاتل أن يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقيين فان عناد البعض لا ينافى اقرار الباقين؟ أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم و يتعلمونه من قوم هم يتمددون التحريف عناداً فائولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول أهل الحق وهو كفولك للرجل : كيف تفلح وأستاذك فلان ، أى وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره

( المسألة الخامسة ) اختلفوا في قوله ( أقطعهمون ) فقال قائلون : آيسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع مام عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لا نطمع لمبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا ثم انا لا تقطع بانهم لا يملكون بل نستبعد ذلك . ولقاتل أن يقول ان قوله تعالى ( أقطعهمون أن يؤمنوا لكم ) استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جرماً بانهم لا يؤمنون البتة فأيما من أخبر الله عنه انه لا يؤمن ممنع حينئذ تعود الوجوه المقررة للعبير على ما تقدم . أما قوله تعالى ( من بعد ما علقوه ) فالمراد انهم علوا بصحته وفساد ما خلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه الله تعالى من بعدد في قوله تعالى ( واشتروا به عننا قليلا ) وقال تعالى ( يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ) ويجب أن يكون في عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك لم يعلم الحق من المبطل

وَأِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَضُّهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا  
 اتَّخَذْتُمُوهُمْ بِيَمَانٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ لِّمَا تُجْهَوْنَ بِهِ عَنِّ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَوَلَا  
 يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ

وإن كثرة العدد. أمأقوله تعالى (وهم يعلمون) فلما قل أن يقول: قوله تعالى (عقلوه وهم يعلمون)  
 تكرار لا فائدة فيه . أجاب الفصالح عنه من وجهين ، الاول : من بعد ما عقلوا مراد الله  
 فأولوه تأويلا فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى ، الثاني : أنهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا  
 أن التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدا والتحرير مع العلم بما  
 فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجرائمهم أعظم، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه  
 الصلاة والسلام وتصديره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك في التسلية أقوى وفي  
 الآية مستلطان

(المسئلة الاولى) قال القاضي قوله تعالى (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم) على ما تقدم  
 تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لا يتغير حال  
 الطمع فيهم بصفة الفرق الذي تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول صلى الله  
 عليه وسلم وللمؤمنين لان على هذا القول أمرهم في الايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك، وزواله  
 موقوف على أن لا يخلفه فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم في التحريف من حيث  
 فعلوه وهم يعلمون محته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أولا يعلموا لا يتغير ذلك  
 واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم تدل على ذلك واعلم أن الكلام عليه قد تقدم  
 مرارا وأطوارا فلا فائدة في الاعادة

(المسئلة الثانية) قال أبو بكر الرازي تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرش  
 وأقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى (أقتطمعون أن يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع  
 في رشدهم لمكابرهم الحق بعد العلم به.

قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اتخذتموهم  
 بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون

وما يعلنون )

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن منافي أهل الكتاب كانوا إذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذي آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده بنعته وصفته في كتابنا ثم إذا خلا بعضهم إلى بعض قال الرؤساء لهم أتحدونهم بما فتح الله عليكم في كتابه من نعمة وصفته ليحاجوكم به فإن المخالف إذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال الفقهاء : قوله ( فتح الله عليكم ) مأخوذ من قولهم قد فتح على فلان في علم كذا أي رزق ذلك وسهل له طلبه . أما قوله ( عند ربكم ) ففيه وجوه ، أحدها : أنهم جعلوا حاجتهم به وقوله هو في كتابكم هكذا حاجة عند الله ألا تراك تقول هو في كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد ، وثانيها : قال الحسن أي ليحاجوكم في ربكم لأن الحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بأنها حاجة في لأنها حاجة في دينه ، وثالثها : قال الأصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائدا في توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤوس الخلائق في الموقف لأنه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الإنكار فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد في انكشاف فضيحتهم في الآخرة ، ورابعها : قال القاضي أبو بكر : إن المحتج بالشئ قد يحتج ويكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخطوة قد حدثتموه بما فتح الله عليكم من حججهم في التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لأن من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد أوجبت عليك عند الله وأقت عليك الحجة بيني وبين ربى فإن قبلت أحسنت إلى نفسك وإن جحدت كنت الخاسر الخائب ، وخامسها : قال الفقهاء : يقال فلان عندي عالم أي في اعتقادي وحكمي وهذا عند الشافعي حلال وعند أبي حنيفة حرام أي في حكمهما وقوله ( ليحاجوكم به عند ربكم ) أي لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل في حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى ( فاذلم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون ) أي في حكم الله وقضاؤه لأن القاذف إذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وإن كان في نفسه صادقا . أحقره

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ  
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا

( أفلا تعقلون ) فقيه وجوه ، أحدها : أنه يرجع الى المؤمنين فكانه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم ان الامر لا مطمع لكم في إيمانهم وهو قول الحسن ، وثانيها : أنه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع وبالله عليكم وتصيرون محجوجين به أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أتم عليه ، وهذا الوجه أظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم .

أما قوله تعالى ( أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ) فقيه قولان ، الاول : وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فغفروهم الله به ، الثاني : انهم ما علموا بذلك فرغهم بهذا القول في أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم رباً يعلم سرهم وعلانيتهم وأهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم . وعلى القولين جميعاً فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضاً بكتنات دلائل نبوة محمد . والاقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لا يكاد يقال على طريق الزجر : أولاً يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء . ويكون ذلك الشيء زاجراً له عن ذلك الفعل . وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسروا إلى إخوانهم النبي عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمناققين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالماً بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجريمة أعجب قال القاضي : الآية تبدل على أمور : أحدها : أنه تعالى إركان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال . وثانيها : أنها تبدل على صحة الحجاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهراً عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ما قالوه وثالثها : أنها تبدل على أن الحق قد تكون إلزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتغالها على ما يدل على نبوة محمد عليه الصلوة والسلام لاجرم لزمتهم الاعتراف بالنبوة ولو تمتعوا إحدى تلك المقدمتين لما تمت الدلالة . ورابعها : أنها تبدل على أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرماً ووزراً والله أعلم

قوله تعالى ( ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وانهم الا يظنون فويل للذين يكتبون

بِهِنَّ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم عما كتبت أيديهم  
وويل لهم مما يكسبون ﴿

اعلم أن المراد بقوله (ومنهم أميون) اليهود لأنه تعالى وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن  
إيمانهم بين فرقه: فالفرقة الأولى: هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه  
والفرقة الثانية: المنافقون، والفرقة الثالثة: الذين يجادلون المنافقين، والفرقة الرابعة: هم  
المذكورون في هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم  
التقليد وقول ما يقال لهم، فبين الله تعالى أن الذين يتمتعون عن قبول الإيمان ليس سبب ذلك  
الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ما ذكره الله تعالى في هذه الآية من شرح  
فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق هذه الأمة فإن فهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير  
وفهم من يكون متوسطا وفهم من يكون عاميا محضا مقلدا وهما مسائل

(المسئلة الأولى) ﴿ اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر بكتاب ولا برسول .  
وقال آخرون : من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني أصوب لأن الآية في اليهود وكانوا  
مقربين بالكتاب والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن أمة أمية لا نكتب ولا  
نحسب » وذلك يدل على هذا القول ولأن قوله (لا يعلمون الكتاب ) لا يليق إلا بذلك

(المسئلة الثانية) ﴿ الاماني » جمع أمنية ولها معان مشتركة في أصل واحد : أحدها :  
ما تخيله الانسان فيقدر في نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ، ومن هذا قولهم : فلان يعد فلانا ويمنيه  
ومنه قوله تعالى ( يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا ) فان فسرنا الاماني بهذا كان  
قوله (الا أماني) الاحكام عليه من أمانيتهم في ان الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الاتياء  
يشغفون لهم وما تمنيتهم أجبارهم من ان النار لا تمسهم الا أيا معدودة . وثانيها (الا أماني) الا  
أكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم قبلوها على التقليد . قال أعرابي لابن دأب في شيء حدث  
به : أهذا شيء . رويته أم تمنيت أم اختلفته . وثالثها (الا أماني) أي الا ما يقرءون من قوله :  
« تمنى كتاب الله أول ليلة » قال صاحب الكشف والاشفاق من متى اذا قدر لأن المنعنى يقدر في  
نفسه ويجوز ما يتمناه وكذلك الخلق والقارى . يقدر أن كذبا بعد كذا . قال ابو مسلم حله  
على تمنى القلب أولى بدليل قوله تعالى ( وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى

تلك أمانيتهم) أى تمنيتهم . وقال الله تعالى ( ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوا يحزبه ) وقال ( تلك أمانيتهم قل هاتوا برهانكم ) وقال تعالى ( وقالوا ما هى الاحيائنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ) بمعنى يقدررون ويحزرون . وقال الا كثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى ( اذا تمى ألقى الشيطان فى أمنيته ) ولأن حله على القراءة البقى بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لا يعملون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعون به ويقدر ما يذكرونهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل واذا حل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا

( المسئلة الثالثة ) قوله تعالى ( الا أمانى ) من الاستثناء المقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذى مشوية ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرى « الا أمانى » بالتخفيف . أما قوله تعالى ( وانهم الا يظنون ) فكالحق لما قلناه لان الامانى ان أريد بها التقدير والفكر لامور لاحقيقة لها فهى ظن ويكون ذلك تكرارا . ولقاتل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار وإذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم أميون لا يعملون الكتاب الا بأن يتلى عليهم فيسمعون به والا بأن يذكرونهم تأويله كما يراد فيظنوه ، وبين تعالى أن هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفى الآية مسائل : إحداها : أن المعارف كسبية لازمورية فلذلك ذم من لا يعلم ويظن ، وثانيها : بهلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد فى الفروع جائز عندنا ، وثالثها : أن المضل وان كان مذموما فالمعتز باضلال المضل أيضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ، ورابعها : ان الاكتفاء بالظن فى أصول الدين غير جائز والله أعلم . أما قوله تعالى ( فويل ) فقالوا : الويل كلمة يقولها كل مكروب ، وقال ابن عباس انه العذاب الاليم : وعز سفيان الثورى : انه مسيل صديد أهل جهنم . وعز رسول الله صلى الله عليه وسلم : انه وادى جهنم سوى فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره ، قال القاضى « ويل » يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لاشبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن وادى جهنم أو عن العذاب العظيم أما قوله تعالى ( يكتبون الكتاب بأيديهم ) ففيه وجهان : الاول : أن الرجل قد يقول كتبته إذا أمر بذلك ففائدة قوله ( بأيديهم ) أنه لم يقع منهم الا على هذا الوجه . الثانى : انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبته يا هذا كتبته يمينتك . أما قوله تعالى ( ثم يقولون هذا من عند الله ) فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكتب هذا الكسب فى نهاية الرادة

لأنهم ضلوا عن الدين وأضلوا وأعوا آخرتهم بدينام فذهبهم أعظم من ذنب غيرهم فإن المعلوم أن الكذب على الغير بما يضرب عظم أئمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم إلى الكذب الاضلال ويضم اليها حب الدنيا والاحتيا في تحصيلها ويضم اليها أنه مهدي طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فإن قيل : إنه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتابة الكتاب والآخر اسناده إلى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتابة أو على اسناد المكتوب إلى الله أو عليهما معا ؟ قلنا : لا شك أن كتابة الأشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا . أما قوله تعالى ( ليشتروا به ثمنا قليلا ) فهو تنبيه على أمرين : الاول : أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لأن العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لأجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لأجل النفع الحقيقير في الدنيا ، الثاني : أنه يدل على أنهم ما فعلوا ذلك التحريف ديانة بل إنما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على أن أخذ المال على الباطل وإن كان بالترضى فهو محرم لأن الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نهى تعالى على تحريمه . أما قوله تعالى ( فويل لهم مما كتبت أيديهم ) فالمراد أن كتبهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال أن مجموعهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فإزال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله تعالى ( مما يكسبون ) هل المراد ما كانوا يأخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب في نظام الكلام أنه راجع إلى المذكور من المال المأخوذ على هذا الوجه وإن كان الأقرب من حيث العموم أنه يشمل الكل ، لكن الذى يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا التقييد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى ما يقيد به ما تقدم ذكره . قال الفاضل دلت الآية على أن كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لأنها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها إليه تعالى بقولهم : ( هو من عند الله ) حقيقة لانه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أن العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب فكان اسناد تلك الكتابة إلى الله تعالى أولى من اسنادها إلى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها أنها من عند الله ولما لم يكن كذلك علينا أن تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى والجواب أن الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهي أيضا تكون كذلك والله أعلم

وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

قوله تعالى ﴿ وقالوا لن نمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بأن الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل البتة أما على قولنا ، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد عليه في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي ، وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على ان المعاصي يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب مدة ثم في زواله بعدها الى سمع بين ذلك ، فثبت أن على المذهبيين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي ، وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يحز الجزم بذلك وهما مسئلتان

﴿ المسئلة الاولى ﴾ ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين : الاول : ان لفظ الايام لا تضاف الا الى العشرة فما دونها ولا تضاف الى ما فوقها فيقال : أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال : أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى ( كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات ) وهي أيام الشهر كله وهي أزيد من العشرة ثم قال القاضي . اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فلا شبه أن يقال انه الأقل أو الاكثر لأن من يقول ثلاثه يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه ، ومن يقول عشرة يقول أحمله على الاكثر وله وجه ، فاما حله على الواسطة أعني على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم الا اذا جملت في تقديرها رواية صحيحة لحينئذ يجب القول بها بجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام . قال مجاهد : ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فآله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام . وحكى الاصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان . أما الاول : فلا أنه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة البتة . وأما

الثاني : فلائنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك . أما على قولنا فلائنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية ، وأما عند المعتزلة فلائنه العاصي يستحق على عصيائه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة أو العفو . فان قيل أليس الله تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية . قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لاجرم كانت معصيتهم عظيمة جدا . الوجه الثاني : روى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلاب على السبعة . الوجه الثالث : قيل في معنى « معدوده » قليلة كقوله تعالى ( وشروه بثمن بخس دراهم معدودة ) والله أعلم

(المسئلة الثانية) ذهب الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم «دعى الصلاة أيام إقرائك فدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما ينهنا فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم

(المسئلة الثالثة) ذكرهنا (وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة) وفي آل عمران (الا أياما معدودات) ولقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو «أياما» والجواب أن الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكبران مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وغاية وخوابي مكسورات الا أنه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكور في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى (في أيام معدودات) و(في أيام معلومات) فالله تعالى تكلم في سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله (أياما معدودة) وفي آل عمران بما هو الفرع . أما قوله تعالى (قل اتخذتم عند الله عهدا قلن ينخلف الله عهده) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) العهد في هذا الموضع يجري مجرى الوعد والخبر وانما سمي خبره سبحانه عهدا لأن خبره سبحانه أكد من العهود المؤكدة متا بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه

(المسئلة الثانية) قال صاحب الكشف « لن ينخلف الله » متعلق بمحذوف وقته بديره ان

اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهدا

(المسئلة الثالثة) قوله تعالى (اتخذتم) ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله في ابطال قولهم ان يستفهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي أنه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع ، فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير (المسئلة الرابعة) قوله تعالى (فلن يخلف الله عهدا) يدل على انه سبحانه وتعالى منزّه عن الكذب في وعده ووعيده قال أصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله محال. وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بفتح القبيح وعالم بكونه غيبا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بفتح القبيح ويكون غيبا عنه يستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال فاهذا قال (فلن يخلف الله عهدا) فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص النفي بالذكر يدل على نفي ما عداه فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علنا أن الخلف في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لأن الخلف في الوعد لؤم وفي الوعيد كرم . فلما الدلالة المذكورة قائمة في جميع أنواع الكذب

(المسئلة الخامسة) قال الجبائي : دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعهده على أنه تعالى يخرج أهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما دهم على ذلك وثبت أنه تعالى دهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية ، واذا ثبت ذلك في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف. واعلم ان هذا الوجه في نهاية التمسك فنقول لانسلم انه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار، قوله : لو وعدم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم ، قلنا لم قلت انه تعالى لو وعدم ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ؟ ثم انا نبين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه : أحدها : لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لانهم قللوا أيام العذاب فان قولهم ( لن نمسنا النار الا اياما معدودة ) يدل على أيام قليلة جدا فله تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لانه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب وثانها : أن المرجحة يقطعون في الجملة بالعفو فأما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك . وثالثها : انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع ، سلبنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت انه

## بلى من كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

لا يخرجهم من النار ؟ بيانه أنه فرق بين أن يقال إنه تعالى ما وعده آخر أجهم من النار وبين أن يقال إنه أخبره أنه لا يخرجهم من النار والأول لا مضرة فيه فانه تعالى بما لم يقل ذلك لموسى إلا أنه سيفعله يوم القيامة وإنما رد على اليهود وذلك لانهم جزموه بأنه من غير دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وأن لا يقطعوا إلا بالنفي ولا بالاثبات سلبنا أنه تعالى لا يخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت إنه لا يخرج عصاة هذه الأمة من النار ؟ وأما قول الجبائي : لأن حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف في الامم ، فهو محكم محض فإن العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل على البعض بالاسقاط وأن لا يتفضل بذلك على الباقيين ثبت أن هذا الاستدلال ضعيف . أما قوله تعالى ( أم تقولون على الله ما لا تعلمون ) فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت أنهم لم يجدوا السمع كان الجزم بذلك التقدير قولاً على الله تعالى بما لا يكون معلوماً لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد : أحدها : أنه تعالى لمساغب عليهم القول الذي قالوه لأن دليل علينا أن القول بغير دليل باطل . وثانيها : أن كل ما جاز وجوده وعدمه عقلاً لم يجز المصير إلى الاثبات أو إلى النفي الا بدليل سمى . وثالثها : أن منكرى القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب أن لا يكون النفسك به جائزاً لقوله تعالى ( أم تقولون على الله ما لا تعلمون ) ذكر ذلك في معرض الإنكار . والجواب : أنه لم ادلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستدلى القياس أو على خبر الواحد كان وجوب العمل معلوماً فكان القول بقولاً بالمعلوم لا بغير المعلوم

قوله تعالى ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) قال صاحب الكشف « بلى » اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى ( لن تمسنا النار ) أى بلى تمسك أبداً بدليل قوله ( هم فيها خالدون ) أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى ( وجزاء سيئة سيئة مثلاً ، من يعمل سوءاً يجز به ) ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فخالها سوءاً في أن فاعلها يخلف في النار لا جرم بين تعالى أن الذي يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطه به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة في إحاطة جسم بحجم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز

بالمساو ذلك منها تمتنع فحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجبه: أحدهما: أن المحيط بستر المحاط به والكبيرة لسكونها محطه لثواب الطاعات كالساعة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة، والثاني أن الكبيرة اذا أحبطت ثواب الطاعات فكانها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالإنسان بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص منه فكانه تعالى قال: على من كسب كبيرة وأحاطت كبيرة ببطاعته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فإن قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلوا به في إثبات الوعيد لأصحاب الكبائر . واعلم أن هذه المسئلة من معظلات المسائل ولذا كررها هنا فنقول: اختلف أهل القبلة في وعيد أصحاب الكبائر، فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان، منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي، ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر، والقول الثالث أنا نقطع بانه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي ولكننا نتوقف في حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب أحدا منهم مدة فإنه لا يعذبه أبدا بل يقطع عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسألتين أحدهما في القطع بالوعيد والاخرى في أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعمت الدوام أم لا

(المسئلة الاولى) في الوعيد ولذا ذكر دلائل المعتزلة أولا، ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله، أما المعتزلة: فأنهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين، بعضها وردت بصيغة «من» في مرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع، أما النوع الاول فأيات، أحدها: قوله تعالى في آية المواريث (تلك حدود الله) الى قوله (ومن يعصر الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لان كلمة «من» في مرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في أصول الفقه فتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان: أحدهما: انه تعالى بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك

بالإيمان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها عز يكون منكراً لربوبيته ومكذباً بالرسالة وشراعه ، فترغبه في الطاعة فيها أخص من هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مراداً بالآية فكذلك بآخرها ، الثاني : أنه قال ( تلك حدود الله ) ولا شبهة في أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعدو بالمعصية فيها الوعيد فاقضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدى حدود أخرى ؛ ولهذا كان المؤمن مزجوراً بهذا الوعيد في تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مراداً بهذا الوعيد لما كان مزجوراً به وإذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من يخصها بالكافر . فان قيل ان قوله تعالى ( ويتعد حدوده ) جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لو قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملاً لجميع عبيده وإذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا بحالة دون المؤمن . قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظراً الى اللفظ لكنّه وجدت قرآن تدل على انه ليس المراد هنا تعدى جميع الحدود ، احدهما : أنه تعالى قدم على قوله ( ويتعد حدوده ) قوله تعالى ( تلك حدود الله ) فانصرف قوله ( ويتعد حدوده ) الى تلك الحدود ، وثانيها : أن الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها ، وثالثها : اننا لو حملنا الآية على تعدى جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان أحداً من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن في الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدى لتضادها فانه لا يتمكن أحد من أن يعتقد في حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد في المكلفين من يعصى الله بجميع المعاصي ، ورابعها : قوله تعالى في قاتل المؤمن عمداً ( ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ) دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى ( من يعمل سوءاً يجز به ) وخامسها : قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا ) الى قوله ( ومن يومهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ) وسادسها : قوله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ) وسابعها : قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ) الى قوله تعالى ( ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً ) وثامنها : قوله تعالى ( إنه من يأتي ربه مجرمًا فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يات مؤمناً قد عمل الصالحات فان أولئك لهم الدرجات العلى ) فيبين تعالى أن الكافر والفاسق

من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب ، وتاسعها : قوله تعالى ( وقدخاب من حمل ظلما ) وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخلا تحت هذا الوعيد ، وعاشرها : قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ( ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا ) بين أن الفاسق كالكافر في أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار ، والحادية عشرة : قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة ) الآية وهذا يدل على أن المعاصي كلها متوعد عليها كما أن الطاعات كلها موعود عليها ، والثانية عشرة : قوله تعالى ( فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ) والثالثة عشرة : قوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فان له نارجنم ) الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق ، والزابعة عشرة : قوله تعالى ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ) الآية لحكي في أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال ( وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة ) ثم ان الله كذبهم فيه ثم قال ( بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ) فهذه هي الايات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتغالها على صيغة « من » في مرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه : أحدها : أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والفسقان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكمهم أجمعوا على انه اذا قال من دخل دارى أكرمه أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فقلنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص ، وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولا فلأن الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانيا فلا أنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل أنه اذا قال من دخل دارى أكرمه فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو العجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن يأتى على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل وثانها : أنه اذا قال من دخل دارى أكرمه حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع في أن المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصحة الوجوب أولا

يعتبر والاول باطل ، اما أولا : فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جادى فقهاء إلا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جادى الفقهاء إلا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة ، وأما ثانيا : فلان الاستثناء من العدد يخرج مالولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان أحدا من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخلى على العدد وبين الداخلى على غيره من الالفاظ ثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة «من» في معرض الشرط للعموم ، وثالثها : أنه تعالى لما أنزل قوله (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) الآية قال ابن الزبير: لأخصن محمدا ثم قال يا محمد أليس قد عبت الملائكة أليس قد عبد عيسى بن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبي عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليك ذلك فدل على أن هذه الصيغة تفيد العموم . النوع الثانى من دلائل المعتزلة : النفسك في الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهى في آيات إحداها : قوله تعالى ( وان الفجار لى جحيم ) واعلم أن القاضى والجباى وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم ، وأبو هاشم يقول إنها لا تفيد العموم ، فنقول الذى يدل على أنها للعموم وجوه : أحدها : ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام «والائمة من قريش» والانصار سلوا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المنكر بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قولنا : ببعض الأئمة من قريش لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين . أما كون كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم . وروى أن عمر رضى الله عنه قال لآبى بكر لما هم بقتال مانى الزكاة : أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» احتج على أبى بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال «لا يحقها» وان كان الزكاة من حقها ، وثالثها : ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق أما انه يؤكد فلفظه تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق لأن هذه الالفاظ مسجلة بالتأكيـد اجماعا والتأكيـد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا فى الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلًا فى الأصل وانما حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الالفاظ فى تقوية الحكم

الأصل بل في إعطاء حكم جديد وكانت مينة للجمل لا مؤكدة وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلًا في الأصل . وثالثها : أن الألف واللام إذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه إلى ما به تحصل المعرفة وإنما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه إلى الكل لأنه معلوم للمخاطب وأما صرفه إلى مادون الكل فإنه لا يفيد المعرفة لأنه ليس بهض الجموع أولى من بعض فكان يبقى مجهولا . فاذن قلت إذا أفاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس . قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام لأنه لو قال رأيت رجالا أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على أن الألف واللام فائدة زائدة وما هي إلا الاستغراق . ورابعها : أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم . وخامسها : الجمع المعرفة في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرفة ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال رأيت رجلا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع . إذا ثبت هذا فنقول إن المفهوم من الجمع المعرفة إما الكل أو مادونه والثاني باطل لأنه ما من عدد دون الكل الا يصح انتزاعه من الجمع المعرفة وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرفة مفيدا للكل والله أعلم . أما على طريقة أبي هاشم وهي أن الجمع المعرفة لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين : الأول : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية بقوله (وإن الفجار لفي جحيم) يقتضى أن الفجور هي العلة وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب ، وفي هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي أن اللام في قوله (وإن الفجار) ليست لام تعريف بل هي بمعنى الذى ويدل عليه وجهان : أحدهما : أنها تنجيب بالفاء كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) : كما تقول الذى يلقا في فله درهم ، الثاني : أنه يصح عطف الفعل على الشئ الذى دخلت هذه اللام عليه قال تعالى (إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا) فنولوا أن قوله (إن المصدقين) بمعنى أن الذين صدقوا لما صح أن يعطف عليه قوله (وأقرضوا الله) وإذا ثبت ذلك كان قوله (وإن الفجار لفي جحيم) معناه أن الذين فجروا فهم في الجحيم وذلك يفيد العموم . الآية الثانية في هذا الباب : قوله تعالى (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا) ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام . وثالثها : قوله تعالى (ونذر الظالمين فيها جثيا) ورابعها : قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين أنه يؤخر عقابهم إلى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم في ذلك اليوم . النوع

الثالث من العمومات: صيغ الجموع المقررة بحرف الذي، فأحدها: قوله تعالى (ويل للطفقين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون) وثانيها: قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا) وثالثها: قوله تعالى (ان الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم) فبين ما يستحق على ترك الحجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله، ورابعها: قوله تعالى (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة) ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره، وخامسها: قوله تعالى (والذين يكرهون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله) وسادسها: قوله تعالى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة، وسابعها: قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا) فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة. وثامنها: قوله تعالى (ان الذين يشترون بهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة) النوع الرابع من العمومات: قوله تعالى (سيطو قون ما بخلوا به يوم القيامة) توعده على منع الزكاة. النوع الخامس من العمومات: لفظة « كل » وهو قوله تعالى (ولو أن لكل نفس ظلمت ما في الارض لاقتدت به) فبين ما يستحق الظلم على ظله. النوع السادس: ما يدل على أنه سبحانه لا بد وأن يفعل ما توعد به وهو قوله تعالى (قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يدل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد) بين أنه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين: أحدهما: انه تعالى جعل العلة في ازالة العذر تقديم الوعيد أي بمد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عذابه، والثاني: قوله تعالى (ما يبدل القول لدي) وهذا صريح في انه تعالى لا بد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن. أما عمومات الأخبار فكثيرة، فالنوع الأول: المذكور بصيغة « من »: أحدها: ما روى وقاص بن زبيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أكل باخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمة » وهذا نص في وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أي جازاه على ذلك، وثانيها: قال عليه السلام « من كان ذا لسانين وذا وجهين كان في النار ذا لسانين وذا وجهين » ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب. وثالثها: عن سميد بن زيد قال عليه السلام « من ظلم قيد شبر من أرض طوفه يوم القيامة من سبع أرضين ». ورابعها: عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

«المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر سوءه والذي نفسى بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه» وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين، وخامسها: عن توبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «من جاء يوم القيامة بريثا من ثلاثة دخل الجنة: الكبر والقلول والدين» وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لا يدخل الجنة والالام يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا ما تعا ولم يرد التوبة ولم يقب عنه. وسادسها: عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سلك طريقا يطلب به عدا سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن أبطأ به علمه لم يسرع به نفسه» وهذا نص في أن الثواب لا يكون إلا بالطاعة والخلاص من النار لا يكون إلا بالعمل الصالح. وسابعها: عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم «كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا ولم يقب منها لم يشربها في الآخرة» وهو صريح في وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه إذا لم يشربها لم يدخل الجنة لأن فيها ماتت فيه النفس وأخذ الآمين. وثامنها: عن أم سلمة قالت قال صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر مثلكم ولعلكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فائما قطعت له قطعة من النار» وتاسعها: عن ثابت بن الضحاك قال قال صلى الله عليه وسلم «من حلف بملق سوى الإسلام كاذبا متعمدا فهو كاذب قال ومن قتل نفسه بشئ يعذب به في نار جهنم». وعاشرها: عن عبد الله بن عمر قال قال صلى الله عليه وسلم «من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبي بن خلف» وهذا نص في أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد، الحادى عشر: عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم «من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابوثن» ولما ثبت أنه لا يكفر علينا أن المراد منه إحباط العمل الثانى عشر: عن أبي هريرة قال قال صلى الله عليه وسلم «من قتل نفسه بمحديدة لحديدته في يده يجأها بطنه بهوى في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو مترد في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبداً» الثالث عشر: عن أبي ذر قال قال صلى الله عليه وسلم «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم قلت يا رسول الله من هم غابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالخلف كاذبا» يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل أزاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرجه وله عذاب أليم فهو من

أهل النار ووروده في الفاسق نص في الباب ، الرابع عشر : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام « من تعلم علما مما يتقى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه في النار لان المكلف لا بد وأن يكون في الجنة أو في النار . الخامس عشر : عن أبي هريرة قال عليه السلام « من كتم علما ألجم يلجام من نار يوم القيامة » ، السادس عشر : عن ابن مسعود قال قال عليه السلام « من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال أخيه لنبي الله وهو عليه غضبان » وذلك لأن الله تعالى يقول ( ان الذين يشتركون بهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا ) الى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في أن الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار ، السابع عشر : عن أبي أمامة قال قال عليه السلام « من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرئ مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قصصيا من أراك » الثامن عشر : عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأناه رجل وقال اني رجل معيشي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافع ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه حسب في أذنيه الألك ومن يرى عينيه في المنام مالم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين » التاسع عشر : عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة » العشرون : عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوليہ القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من كان قاضيا يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضى بالجور كان من أهل النار » الحادي والعشرون : قال عليه السلام « من ادعى أبا في الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام » الثاني والعشرون : عن الحسن عن أبي بكرة قال عليه السلام « من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة » واذا كان في قتل الكفار هكذا فإظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الثالث والعشرون : عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام « من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة واذا لم يلبسه في الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى ( وفيها ما تشبهه الانفس ) النوع الثاني : من العمومات الاخبارية الواردة لابن أبي عمير « من » وهي كثيرة جدا ، الاول : عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام « لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منافق على الله بعمله » ومن لم

يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع ، الثاني : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام « ثلاثة يدخلون الجنة : الشهيد ، وعبد نصح سيده وأحسن عبادته ، وعفيف متصفف ، وثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط ، وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله ، وفقير مغرور » الثالث : عن أبي هريرة قال قال عليه السلام « إن الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم ألا ترصين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فافروا إن أنشتم ( فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم ) وهذا نص في وعيد قطع الرحم وتفسير الآية . وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى « أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته » وفي حديث أبي بكرة أنه عليه السلام قال « ما من ذنب أحذر أن يجعل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البني وقطيعة الرحم » الرابع : عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين « ما حق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله إذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يغفر لهم ولا يعذبهم » ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم إذا لم يعبدوه . الخامس : عن أبي بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا قاتل المسلمان بسيفهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار » فقال يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال أنه كان حريصا على قتل صاحبه » رواه مسلم . السادس : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم » السابع : عن أبي سعيد الخدري قال قال عليه السلام « والذي نفسي بيده لا يفيض أهل البيت رجل إلا أدخله الله النار » وإذا استحقوا النار يغضهم فلأن يستحقوها بقتلهم أولى . الثامن : في حديث أبي هريرة : أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر إلى أن كنا بوادي القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئا للجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كلا والذي نفسي بيده إن السهملة التي أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا » فليسمع الناس بذلك جبارا على شرك أو بشرا كين إلى رسول الله فقال عليه السلام شركاء من نار أو شركاء من النار . التاسع : عن أبي برة عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ثلاثة لا يدخلون

الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصديق السحر » العاشر: عن أبي هريرة قال عليه السلام « ما من عبد له مال لا يؤدى زكاته الا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكرى بها جبهته وظهره حتى يقضى الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون » هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار . أجاب أصحابنا عنها من وجوه أولها : أنا لا نسلم أن صيغة « من » في معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه أمور : الأول : أنه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل دارى أكرمه وبعض من دخل دارى أكرمه ويقال أيضا كل الناس كذا وبعض الناس كذا ولو كانت لفظة « من » للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك في لفظ الجمع المعروف ثبت أن هذه الصيغة لا تفيد العموم . الثاني : وهو أن هذه الصيغة جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض فان أكثر عومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جملة حقيقة في القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على افادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أولا يفيد ، الثالث : وهو أن هذه الصيغة لو أفادت العموم افادة قطعية لاستحالة ادخال لفظ التأكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فثبت حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علنا أنها لا تفيد معنى العموم لاحتمال ، سلبنا أنها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية أو ظنية ؟ الأول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيرا ما يعبرون عن الأكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى ( وأوتيت من كل شيء ) فاذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يحز التسك فيها بهذه العمومات ، سلبنا أنها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط أن لا يوجد شيء من التخصصات فإنه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من التخصصات ؟ أقصى ما في الباب أن يقال بحثنا فلم نجد شيئا من التخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . وإذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي التخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لا تحصل الدلالة . وما يؤكد هذا المقام قوله تعالى ( ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ) حكم على كل الذين كفروا أنهم لا يؤمنون ثم انما شاهدنا قوما منهم قد

آمنوا فعملنا أنه لابد من أحد الأمرين إما لأن هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول أو لأنها وإن كانت موضوعة لهذا المعنى إلا أنه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وإما ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا سلطنا أنه لابد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لأن آيات العفو بالنسبة إلى آيات الوعيد خاصة بالنسبة إلى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ، سلطنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولابد من الترجيح وهو معنا من وجوه ، الأول : أن الوفاء بالوعد أدخل في الكرم من الوفاء بالوعد ، الثاني : أنه قد اشتهر في الأخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبه عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى . الثالث : وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالحصول من حق الله تعالى سلطنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا تكون قاطعة في العمومات . فإن قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، قلنا هب أنه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيراً من الألفاظ العامة وردت في الأسباب الخاصة والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط علنا أن افادتها للعموم لا يكون قوياً والله أعلم . أما الذين قطعوا بنى العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه : الأول : قوله تعالى ( إن الحزى اليوم والسوء على الكافرين ) وقوله تعالى ( إنا قد أوحى إليك أن الكافرين فوج أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين ، الثاني : قوله تعالى ( قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً ) حكم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يستبرئ التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب . الثالث : قوله تعالى ( وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ) وكلمة « على » تفيد الحال كقولك : رأيت الملك على أكله أى رأيت حال اشتغاله بالأكل فكذا ههنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعملنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى ( إن الشرك لظلم عظيم ) إلا أنه ترك العمل به هناك فبقى معمولاً به في الباقي والفرق أن الكفر أعظم حالا من المعصية . الرابع : قوله تعالى ( فأنذر تكتم ناراً تطفى لا يصلاها إلا الآشقى الذى كذب وتولى ) وكل نار قاطها متلظية لا محالة فكأنه تعالى قال إن النار لا يصلاها إلا الآشقى الذى هو المكذب

المثل ، الخامس : قوله تعالى ( كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مازل الله من شيء ان أنتم الا في ضلال كبير ) ذلك الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار ألا ترى أنه يقول قبله ( وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ) وهذا يدل على انها مخصوصة في بعض الكفار وهم الذين قالوا ( بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مازل الله من شيء ) وليس هذا من قول جميع الكفار لأننا نقول دلالة ما قبل هذه الآية على الكفار لا تمتنع من عموم ما بعدها . أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لانسلم ، فان اليهود والنصارى كانوا يقولون مازل الله من شيء على محمد ، وإذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون مازل الله من شيء . السادس : قوله تعالى ( وهل يجازى الا الكفور ) وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الاصل . السابع : أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان : بيض الوجوه وسودهم قال ( فاما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب ) فذكر أنهم الكفار . والثامن : أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف ، السابقون ، وأصحاب الميمنة ، وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الميمنة في الجنة وأن أصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله ( وكانوا يقولون ان هذا متنا وكنا ترابا وعظاما أمتا لمبعوثون ) التاسع : أن صاحب الكبيرة لا يخفى وكل من أدخل النار فانه يخفى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة لا يخفى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخفى وإنما قلنا إنه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله ( الذين يؤمنون بالغيب ) من أن صاحب الكبيرة مؤمن ، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخفى لوجوه : أحدها : قوله تعالى ( يوم لا يخفى الله النبي والذين آمنوا معه ) وثانيها : قوله ( إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين ) وثالثها : قوله تعالى ( الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ) الى أن حكى عنهم أنهم قالوا ( ولا نخزننا يوم القيامة ) ثم إنه تعالى قال ( فاستجاب لهم ربهم ) ومعلوم أن الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض يدخل فيه العاصي والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا : ولا نخزننا يوم القيامة ، ثم بين أنه تعالى استجاب لهم في ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم ثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزي عصاة أهل القبلة وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى ( ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيت ) فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار . العاشر : العمومات الكثيرة الواردة في الوعد نحو قوله

(والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) حكم بالفلاح على كل من آمن، وقال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والناصري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقوله (وعمل صالحا) نكرة في الآيات فيكن في الآيات بمعمل واحد وقال (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة . والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بمعومات الوعيد ، والكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات يحى في موضعه ان شاء الله تعالى . أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات : الحجة الاولى : الآيات الدالة على كون الله تعالى عفواً غفوراً كقوله تعالى ( وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تعملون ) وقوله تعالى ( وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ) وقوله ( ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام ) الى قوله ( أو يرهقكم بما كسبوا ويعف عن كثير ) وأيضاً أجمعت الأمة على ان الله يعفو عن عباده وأجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فنقول بالعفو اما أن يكون عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه أو عن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لأن عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا ، ألا ترى ان الانسان اذا لم يظلم أحدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال ( وأن تعفوا أقرب للتقوى ) ولأنه تعالى قال ( وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً من غير فائدة فقلنا أن العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وذلك هو منهينا . الحجة الثانية : الآيات الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفارا قال تعالى ( غافر الذنب وقابل التوب ) وقال ( ووبك الغفور ذو الرحمة ) وقال ( وإني لغفار لمن تاب ) وقال ( غفرانك ربنا وإليك المصير ) والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لأن ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الإلهية فهو بترك القبيح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين محله

على الوجه الثاني وهو المطلوب . فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل على أن العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ( ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ) والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله تعالى ( وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ) أى ما يجعل الله تعالى من مصائب عقابه اما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فيذنوبكم ولا يجعل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى ( ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام ) الى قوله ( أو يوبقهن بما كسبن ) ويعفو عن كثير ( أى لو شاء اهلكهن لأهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب . والجواب : العفو أصله من عفا أثره أى أزاله وإذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى ( فن عفا عن له من أخيه شيء ) وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله ( وأن تعفوا أقرب للتقوى ) وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق وما يدل على ان العفو لا يتناول التأخير أن الغريم إذا أخر المطالبة لا يقال إنه عفا عنه ولو أسقطه يقال إنه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير . المحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيمًا والاستدلال بها أن رحمته سبحانه اما أن تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لأن رحمته في حقهم اما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذي هو حقهم أو لأنه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم والاول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه فهدأ وتكليفًا لا يقال في المعطى إنه أعطى الآخذ ذلك القدر رحمة ، والثاني باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى ألبتة رحمة ، ألا ترى أن السلطان المعظم اذا كان في خدمته أمير له ثروة عظيمة وملكه كاملة ثم ان السلطان ضم الى ماله من الملك ملكة أخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا . أما القسم الثاني : وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيمًا علينا لأجل أنه ما ظلمنا فبقى أنه انما يكون رحيمًا لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق

صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن ترك عقابها واجب فدل على أن رحمته إنما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة . فان قيل : لم لا يجوز أن تكون رحمته لاجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل . ولأنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟ قلنا : أما الأول فانه يفيد كونه رحيمًا في الدنيا فأين رحمته في الآخرة مع أن الأمة مجتمعة على أن رحمته في الآخرة أعظم من رحمته في الدنيا . وأما الثاني فلأن عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية إذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر . الحجة الرابعة : قوله تعالى ( ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) فنقول « لمن يشاء » لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وإنما قلنا إنه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه : أحدها : أن قوله تعالى ( ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ) معناه أنه لا يغفره تفضلا لأنه لا يغفره استحقاقا دل عليه العقل والسمع وإذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أى ويتفضل بغفران ما دون ذلك الشرك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد ألا ترى أنه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطى ما دونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقا امتنع كونهما مرادين بالآية ، وثانيها : أنه لو كان قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك عما دون الشرك معنى لأنه تعالى كما يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة ، وثالثها : أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذى إن شاء فاعله فعله يفعلهُ وإن شاء تركه يتركهُ فالواجب هو الذى لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة فى الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر . واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبنية على قول المعتزلة من أنه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة . وأما نحن فلا نقول ذلك ، ورابعها : أن قوله ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) يفيد القطع بأنه يغفر كل ماسوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة إلا أن غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لأنه يحتمل أن يغفر كلها

لكل أحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله (ويغفر مادون ذلك) يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله (لمن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو الثلاثي بأصولنا ، فان قيل : لانسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه أن المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائماً ولأدائماً واللفظ الموضوع بابا ما القدر المشترك لا اشعاً وله بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لادلالة فيه على الاسقاط الدائم . اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء . لا يقال كيف يصح هذا ونحن لا نرى مزيداً للكفار في عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك في الدنيا لمن يشاء فذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتجوز كل واحد من هؤلاء أن يسجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم . سلنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟ أما الوجه الثلاثة الاول : فهي مبنيّة على أصول لا يقولون بها وهي وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ « كل » و« بعض » على البديل عليه مثل أن يقال ويغفر كل مادون ذلك ويغفر بعض مادون ذلك ولو كان قوله (مادون ذلك) يفيد العموم لما صح ذلك . سلنا أنه للعموم ولكننا نخصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص مقدم على العام فأيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية . والجواب عن الأول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين في الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ( ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ) الآية . قوله لم قلتم ان قوله (مادون ذلك) يفيد العموم ؟ قلنا لأن قوله « ما » تفيد الإشارة الى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك وهذه الماهية واحدة وقد حكم قطعاً بأنه يغفرها ففي كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران ثبت انه للعموم ولأنه يصح استثناء أى معصية كانت منها

وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم . أما قوله : آيات الوعيد أخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد لكل ، ولأن ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء في القرآن والأخبار من الترغيب في العفو . الحجة الخامسة : أن تتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق ، والترجيح معناه من وجوه : أحدها : أن عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في أصول الفقه ، وثانيها : أن قوله تعالى ( ان الحسنات يذهبن السيئات ) يدل على أن الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في أصول الفقه فوجب بحكم هذا الإيماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تنهب سيئاتهم فيق معمو لا به في الباقي ، وثالثها : قوله تعالى ( من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ) ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثالا ) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال ( كمثل حبة أنثيت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ) ثم زاد عليه فقال ( والله يضاعف لمن يشاء ) وأما في جانب السيئة فقال ( ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثالا ) وهذا في غاية الدلالة على أن جانب الحسنة راجع عند الله تعالى على جانب السيئة ، ورابعها : انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء ( والذين آمنوا وعملوا الصالحات ستندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا ) فقوله ( وعد الله حقا ) انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا . أما قوله تعالى ( ما يبدل القول لدى ) الآية ، يتناول الوعد والوعيد ، وخامسها : قوله تعالى ( ومن يعمل سوا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ) ومن يكسب أثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيم ) والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح هنا بأنه سواء تاب أو لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب أثما فانه يجد الله معذبا معافيا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على أن جانب الحسنة راجع ونظيره قوله تعالى ( ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم لها أسأتم وأسأتم لها فلكانه تعالى أظهر احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اسامته بأن لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على أن جانب الحسنة راجع ، وسادسها : اننا قد دللنا على أن قوله تعالى ( و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولهدى ذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا في سورة

واحدة ولا في سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم ، وسابعها : أن عموماً الوعد والوعيد لما تمارضت فلا بد من صرف التأويل إلى أحد الجانبين وصرف التأويل إلى الوعيد أحسن من صرفه إلى الوعد لأن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف وإهمال الوعد مستقيم في العرف فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد ، وثامنها : أن القرآن مملوء من كونه تعالى غافر غفوراً غفاراً وإن له الغفران والمغفرة وأنه تعالى رحيم كريم وإن له العفو والإحسان والفضل والافضال ، والأخبار الدالة على هذه الأشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على أنه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ، وثامنها : أن هذا الإنسان أتى بمأهو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بمأهو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشرا الذي هو في طبقة القبائح ليس في العافية والسيد الذي له عبد ثم أتى عبده بأعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلو رجح الولي تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد ثيباً وؤذاً فكذا ههنا فلما لم يحجز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد ، وعاشرها : قال يحيى بن معاذ الرازي : الهى إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة ، الهى لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر أعظم من الإيمان ، فإن لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن ، الحادية عشر : أما قد بينا بالدليل أن قوله تعالى ( ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية . أما لو خصصنا عموماً الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه الاتخصيص العموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه ، وأولها : هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلحق ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وأنه أهل الحزى وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب وإذا كان مستحقاً للعقاب استحال أن يبق في تلك الحالة مستحقاً للثواب وإذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحاً على جانب الوعد . أما بيان أنه يلحق بالقرآن والاجماع ، أما القرآن فقوله تعالى في قاتل المؤمن ( وغضب الله عليه ولعنه ) وكذا قوله ( ألا لعنة الله على الظالمين ) وأما الاجماع فظاهر وأما أنه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ) وأما أنه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى

في الزاني ( وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين ) وأما أنهم أهل الخزي فقولوه تعالى في قطاع الطريق ( إنما جزاء الذين يচারون الله ورسوله ) الى قوله تعالى ( ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ) وإذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لها دائما ومتى استحقها دائما امتنع أن يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقيهما محال وإذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ، وثانيها : أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ، وثالثها : أن الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى . قلنا الجواب عن الاول من وجوه : الاول : كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنوز . ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضا وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى ( وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة ) فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويعذبون في الدنيا بأولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا ، الثاني : فكأن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس ، الثالث : أنا أجمعنا على أن السارق وإن تاب إلا أنه تقطع به لانكالا ولكن امتحاما فثبت أن قوله ( جزاء بما كسبنا نكالا ) مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز أيضا أن يكون مشروطا بعدم المعصية والرابع : ان الجزاء ما يجزى ويكنى وإذا كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب في الآخرة والاقبح ذلك في كونه مجزيا وكافيا فثبت أن هذا يتنافى العذاب في الآخرة وإذا ثبت فساد قولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول : الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الأمة ، أو يقال : العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك أبدا الآباد وهو المطلوب . أما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ( ويفزر مادون ذلك ) لا يتناول الكفر وقوله ( ومن يعص الله ورسوله ) يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم . الحجة السادسة أننا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في إسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبتنا في هذه المسئلة . الحجة السابعة قوله تعالى ( ان الله

يغفر الذنوب جميعا ) وهو نص في المسئلة . فان قيل : هذه الآية ان دلت فالتما يدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأتم لا تقولون بهذا المذهب ، فما يدل الآية عليه لا تقولون به وما تقولون به لا تدل الآية عليه سلبنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين : أحدهما . انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ، الثاني : أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى ( وأنبئوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ) والاثابة هي التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه ، الجواب عن الاول : أن قوله ( يغفر الذنوب جميعا ) وعد منه بأنه تعالى سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع بأنه سيفعل في المستقبل ذلك فانا قطع بأنه تعالى سينخرج المؤمنين من النار لاحالة فيكون هذا قطعا بالغفران لاحالة وبهذا ثبت أنه لا حاجة في إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة والله التوفيق . ولنرجع الى تفسير الآية فنقول : إن المعزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلموا والاعتراض عليه من وجوه ، الاول : أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذا ثبت كون السيئة محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة ويتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل . الثاني : انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فهنا لا تتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولا شك أن تفسير الاحاطة بما ذكرناه أولى لان الجسم اذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لا يقال إنه محيط به وعند هذا يظهر أنه لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا . اذا ثبت هذا فنقول : قوله ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضى أن أصحاب النار ليسوا الامم وذلك يقتضى أن لا يكون صاحب الكبيرة من أهل النار الثالث : أن قوله تعالى ( فأولئك أصحاب النار ) يقتضى كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حله على أنهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لا نزاع أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ، ولنختم الكلام في هذه الآية بقاعدة فقهية : وهي أن الشرط مهنا أركان ، أحدهما : اكتساب السيئة ، والثاني : احاطة تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق

## وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

على وجود الشرطين لا يوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد العزم على شرطين في طلاق أو إعتاق أنه لا يحنث بوجود أحدهما وافته أعلم  
قوله تعالى : (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون)

أعلم أنه سبحانه وتعالى ما ذكر في القرآن آية في الوعيد الا وذكر مجنبها آية في الوعد وذلك لقواته : أحدهما : ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الإيمان ، وثانيها : أن المؤمن لا بد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ، وذلك الاعتدال لا يحصل الا بهذا الطريق ، وثالثها : أنه يظهر بوعدة كمال رحمة وبوعده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للرفقان ، وههنا مسائل

(المسئلة الاولى) العمل الصالح خارج عن معنى الإيمان لانه تعالى قال (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) فلو دل الإيمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الإيمان تكرارا . أجاب القاضى بان الإيمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا أن قوله آمن لا يفيد الا أنه فعل فعلا واحدا من أفعال الإيمان فلهاذا حسن أن يقول (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجواب : أن فعل الماضى يدل على حصول المصدر في زمان مضى والإيمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم

(المسئلة الثانية) هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لاننا نتكلم فيمن أتى بالإيمان وبالاعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يبق عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله ( أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون ) ، فان قيل : قوله تعالى ( وعملوا الصالحات ) لا يصدق عليه الا اذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن أتيا

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا  
وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ  
وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ

بالصلحيات فلا يتدرج تحت الآية ، قلنا : قد بينا أنه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل إنه اذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك في كل الاوقات أو في بعض الاوقات والمعتبر في الآية هو القدر المشترك ثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد . بقى قولهم : ان الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا أن الكلام عليه قد تقدم

( المسئلة الثالثة ) احتج الجبائي بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لأن قوله ( أولئك أصحاب الجنة ) للحصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فمن أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم

قوله تعالى ( وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذو القرى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلوة وآتوا الزكاة ثم توليتم الا قليلا منكم وأنتم معرضون )

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التي خصهم الله بها وذلك لأن التكليف بهذه الاشياء موصل الى أعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء : التكليف الاول : قوله تعالى ( لا تعبدون الا الله ) وفيه مسائل

( المسئلة الاولى ) قرأ ابن كثير وحزمة والكسائي « يعبدون » بالياء والباقون بالياء ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال أبو عمرو

الآ ترى أنه جل ذكره قال (وقولوا للناس حسنا) فدلّت المخاطبة على التام  
 (المسئلة الثانية) اختلفوا في موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال :  
 القول الأول : قال الكسائي يرفعه على أن لا يعبدوا كأنه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا  
 الا انه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرقة

ألا أيهذا اللاتمي أحضر الوعى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلى  
 أراد أن أحضر ولذلك عطف عليه «أن» وأجاز هذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب  
 وعلى بن عيسى وأبو مسلم . القول الثاني : موضعه رفع على أنه جواب القسم كأنه قيل وإذا أقسمنا عليهم  
 لا يعبدون وأجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج وهو أحد قولي الأخفش . القول  
 الثالث : قول قطرب : انه يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين  
 الا الله ، والقول الرابع : قول الفراء ان موضع « لا تعبدون » على النهى الا أنه جاء على لفظ الخبر  
 كقوله تعالى ( لا تضارو الدة بولدها) بالرفع والمعنى على النهى والذي يؤكد كونه نهيا أمور :  
 أحدا : قوله ( أقيموا ) وثانيها أنه ينصره فرائع عبد الله وأبى ( لا تعبدوا ) . وثالثها : أن الاخبار  
 في معنى الامر والنهى آكدو أبلغ من صريح الامر والنهى لانه كأنه سورع الى الامثال والانتباه  
 فهو يخبر عنه ، القول الخامس : التقدير أن لا تعبدوا وتكون «أن» مع الفعل بدلا عن الميثاق  
 كأنه قيل أخذنا ميثاق بني اسرائيل بتوحيدهم .

(المسئلة الثالثة) هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله  
 تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك أن الامر بعبادته والنهى عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته  
 سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبرأيه عن الاضداد والافتاد  
 والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى  
 معرفتها الا بالوحي والرسالة فقوله ( لا تعبدوا الا الله ) يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام  
 وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تنأى الا معها . التكليف الثاني : قوله تعالى (وبالوالدين  
 إحسانا) وفيه مسائل .

(المسئلة الأولى) يقال بم يتصل الباء في قوله تعالى (وبالوالدين احسانا) وعلام انتصب  
 قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج : انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين إحسانا .  
 والثاني : قيل على معنى وصيتهم بالوالدين إحسانا لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه  
 ولو كان على الأول لكان : وللى الوالدين كأنه قيل وأحسنوا الى الوالدين . الثالث : قيل بل

هو على الخير المعطوف على المعنى الاول يعنى أن لاتعبدوا وتحسنوا.

(المسئلة الثانية) انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه . أحدها : أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب في كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية هو أما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد انعام الله تعالى وثانها : ان الله سبحانه هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان هما المؤثران في وجوده بحسب العرف الظاهر فلا ذكر المؤثر الحقيقي أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر وثالثها : أن الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا للثبيل المقصود انما هو محض الانعام والوالدان كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثوابا فان من ينكر المبدأ يحسن إلى ولده ويريه ، فمن هذا الوجه أشبه انعامهما لإنعام الله تعالى . الرابع : ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه مواد نعمة وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وان كان الولد مسيئا إلى الوالدين : الخامس : كما أن الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والتقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التي لا تبقى كالشئ الباقي أبد الأباد كما قال (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثبت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة) السادس : أن نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى (المسئلة الثالثة) اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه : أحدها : أن قوله في هذه الآية (وبالوالدين إحسانا) غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعملية الوصف فدل ذلك هذه الآية على أن الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وثانها : قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) الآية وهذا نهاية المبالغة في المنع من إيهاتهما ثم انه تعالى قال في آخر الآية (وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا) فصرح ببيان السبب في

وجوب هذا التعظيم ، وثالثها : أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلتطف في دعوة أيهم من الكفر الى الايمان في قوله (ياأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يبني عنك شيئاً) ثم أن أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب التليظ. وهو عليه السلام كان يحمل ذلك واذابت ذلك في حق إبراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق هذه الأمة لقوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً)

(المسئلة الرابعة) اعلم أن الاحسان اليهما هو ألا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتها الى الايمان اركاناً لكافرين وأمرهما بالمردوف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين . التكليف الثالث : قوله تعالى (وذى القربى) وفيه مسائل

(المسئلة الاولى) قال الشافعي رضى الله عنه : لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الأب والابن لانهما لا يعرفان بالقرب ، ويدخل الأحفاد والجداد وقيل لا يدخل الأصول والفروع وقيل يدخل الكل . وههنا دققة ، وهي أن العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع لنسبهم وكلهم أقارب ، فلوترقنا الى الجد العالي وحسبنا أولاده كثروا ، فلهذا قال الشافعي رضى الله عنه : يرتقى الى أقرب جد ينتسب هو اليه ويعرف به واركان كافر اذ ذكر الأصحاب في مثاله انه لو أوصى لأقارب الشافعي رضى الله عنه فانا نصرفه الى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبد مناف وان كانوا أقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع دون عبد مناف . قال الشيخ الغزالي وهذا في زمان الشافعي ، أما في زماننا فلا ينصرف الا الى أولاد الشافعي رضى الله عنه ولا يرتقى الى بنى شافع لانه أقرب من يعرف به أقاربه في زماننا أمقاربة الأم فانها تدخل في وصية المعجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة . أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم

(المسئلة الثانية) اعلم أن حق ذى القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان إنما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى ، فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين ، وعن أبي هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول : أى رب ابنى ظلمت ابنى أسوء الى ابنى قطعت قال فيجيبها ربها : الاترضين ابنى أقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ ( فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض وتقطعوا أرحامكم ) والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة للاتحاد والألفة والرعاية والنصرة ، فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك

أشق على القلب وأبلغ في الإيلاء والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب؛ فلماذا وجبت رعاية حقوق الأقارب. التكليف الرابع: قوله تعالى (واليتامى) وفيه مستلطان (المسئلة الأولى) اليتيم الذي مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام ويتامى كفولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه انه يتيم. قال الزجاج: هذا في الانسان، أما في غير الانسان فيتمه من قبل أمه

(المسئلة الثانية) اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الأقارب وذلك لانه لصغره لا يتفهم به وليتمه وخلوه ممن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلبا يرغب في محبة مثل هذا وإذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة في الدين. التكليف الخامس: قوله تعالى (والمساكين) وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) «المساكين» واحدا مسكين أخذ من السكون كأنه فقير قدسكنه وهو أشد فقر من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبي حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى: (أرسلنا ذامرتة) وعند الشافعى رضى الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانبارى. واحتجوا عليه بقوله تعالى (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر) جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكا لهم

(المسئلة الثانية) انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث يتفهم به في الاستغناء فكان الميل إلى مخالطة أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى، ولان المسكين أيضا يمكن الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته، واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين (المسئلة الثالثة) الاحسان الى ذى القربى واليتامى لا بد وأن يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضى النفاير. التكليف السادس: قوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) «قرا حمزة والكسائى» (حسنا) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قال قولوا للناس قولا حسنا والباقون بضم الحاء وسكون السين، واستشهدوا بقوله تعالى (وصايا الانسان بوالديه حسنا) بقول (ثم بدل حسنا بعد سوء) وفيه أوجه: الاول: قال لا خفش: معناه قولا ذاهنا. الثانى: يجوز ان يكون حسنا فى موضع حسنا كما تقول: رجل عدل الثالث: أن يكون معنى قوله (وقولوا للناس حسنا) أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الاول، الرابع: حسنا أى قول هو حسن فى نفسه لا فراط حسنة (المسئلة الثانية) يقال لم يخطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلاثة أوجه:

أحدهما : أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى ( حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم )  
وثانيها : فيه حذف أى قلنا لهم قولوا ، وثالثها : الميثاق لا يكون الا كلاما كأنه قيل قلت  
لاتعبدوا وقولوا

(المسئلة الثالثة ) اختلفوا في أن المخاطب بقوله (وقولوا للباس حسنا) من هو ؟ فيحتمل  
أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله وعلى أن يقولوا للناس حسنا  
ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لا يعبدوا الا الله ثم قال لموسى وأمته قولوا  
للناس حسنا والكل يمكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة  
مشتملة على محاسن المعاديات ومكارم الاخلاق من كل الوجهه

( المسئلة الرابعة ) منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين أما مع الكفار  
والفساق فلا ، والدليل عليه وجهان : الاول : أنه يجب لعنهم وذمهم والمخاربة معهم ، فكيف  
يمكن أن يكون القول معهم حسنا ، الثاني : قوله تعالى ( لا يجب الله الجهر بالسوء من القول  
الا من ظلم ) فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا  
الامر صار منسوخا بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل  
ههنا احتملان : أحدهما : أن يكون التخصيص واقفا بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد  
وقولوا للمؤمنين حسنا ، والثاني : أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس  
حسنا في الدعاء الى الله تعالى ، وفي الامر بالمعروف ، فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى  
المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب ، وزعم أبو جعفر محمد بن  
علي الباقر أن هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل  
عليه أن موسى وهرون مع جلال منصبهما أمر بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه  
وسلم وأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى ( ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة )  
وقال تعالى ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ) وقوله ( واذمروا بالغو  
مروا كراما ) وقوله ( وأعرض عن الجاهلين ) أما الذي تمسكوا به أولا من أنه يجب لعنهم وذمهم  
فلا يمكنهم القول الحسن معهم ، قلنا أولا لانسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى  
( ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ) سلمنا أنه يجب لعنهم لكن لانسلم أن اللعن ليس قولا حسنا  
بيانه : أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذي يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذي  
يحصل اتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذمناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا

في حقهم فكان ذلك اللعن قولاً حسناً وناقضاً كما أن تغليظ الوالد في القول قديكون حسناً وناقضاً من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح. سلطنا أن لعنهم ليس قولاً حسناً ولكن لانسلم أن وجوبه ينافي وجوب القول الحسن : بياناً أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقاً للتعظيم بسبب احسانه اليه ومستحقاً للتحقير بسبب كفره؛ إذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم، وأما الذي تمسكوا به ثانياً وهو قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) فالجواب لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم «اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس»

(المسئلة الخامسة) قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إيمان أن يكون في الامور الدينية أو في الامور الدنيوية، فان كان في الامور الدينية فالإيمان أن يكون في الدعوة الى الإيمان وهو مع الكفار أو في الدعوة الى الطاعة وهو مع الفاسق، أما الدعوة الى الإيمان فلا بد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهرون (فقلوا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتها ونهاية كفر فرعون وعمده وعنه على الله تعالى، وقال الله محمد صلى الله عليه وسلم (ولو كنت فظ غليظ القلب لا نفضوا من حولك) الآية ، وأما دعوة الفاسق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال (ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) وأما في الامور الدنيوية فن المعلوم بالضرورة أنه اذا أمكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواء ثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى (وقولوا للناس حسناً)

(المسئلة السادسة) ظاهر الآية يدل على أن الاحسان الى ذي القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم في دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان أخذ الميثاق يدل على الوجوب، وذلك لأن ظاهر الامر للوجوب لانه تعالى ذمهم على التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والامر في شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه، وروى عن ابن عباس أنه قال: إن الزكاة نذرت كل حق وهذا ضعيف لانه لا خلاف أن من اشتد به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصديق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصديق واجبا ولا شك في وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به التكليف السابع: الثامن: قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقد تقدم تفسيرهما. واعلم أنه تعالى لما شرع أنه أخذ الميثاق عليهم في هذه التكليف الثمانية بين أنه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم الميزة

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَّا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ

العظمى عند ربهم تولوا وأساءوا إلى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع تأكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يرد في قبح ما هم عليه من الاعراض والتولى لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية في البيان والتوثيق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا فيمن المراد بقوله (ثم توليت) على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه من تقدم من بني اسرائيل وثانيها أنه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود ، يعنى أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم ، وثالثها المراد بقوله (ثم توليت) من تقدم وبقوله (وأنتم معرضون) من تأخر، أما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول في المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضى أن آخره فيهم أيضا الابدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر ، بين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد أنهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على مادخلوا فيه . أما وجه القول الثانى أن قوله (ثم توليت) خطاب مشافهة وهو بالحاضر بن أليوماتقدم حكاية، وهو بسلفهم الغائبين أليق، فكانه تعالى بين أن تلك العهود والمواثيق كالأهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لانكم تعلمون ما في التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذى لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتهم وأعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا فهذا محتمل . وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين انه أنعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم ويكون قوله (وأنتم معرضون) مختصا بمن في زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به ، فكتمت في هذا الاعراض بمثابة أولئك المتقدمين في ذلك التولى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلنهم هذا التكليف

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ

وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا المهد فيه. وأما قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه وجوه : أحدها أنه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : أنه خطاب مع أسلافهم وتقديره (وإذ أخذنا ميثاق آبائكم) ، وثالثها : أنه خطاب للأسلاف وتقريب للاختلاف ومعنى «أخذنا ميثاقكم» أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقرتم بلزومه ووجوبه . أما قوله تعالى (لا تسفكون دماءكم) ففيه إشكال وهو أن الإنسان ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وإذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه . والجواب عنه من أوجه : أحدها : أن هذا الإلجام قد يتغير كما ثبت في أهل الهند أنهم يقدرون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد والحقوq بعالم النور والصلاح أو كثير من صعب عليه الزمان وتقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فاذا اتنى كون الإنسان ملجأ إلى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفا به ، وثانيها : المراد لا يقتل بعضهم بعضاً وجعل غير الرجل نفسه إذا اتصل به نسباً ودنياً وهو كقوله تعالى (فاقتلوا أنفسكم) وثالثها : أنه إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتصر منه ، ورابعها : لا تعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم ، وخامسها : لا تسفكون دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم . أما قوله تعالى (ولا تخرجون أنفسكم) ففيه وجهان : الأول : لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم ، الثاني : المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضاً من ديارهم لأن ذلك مما يهظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك أما قوله تعالى (ثم أقرتم وأتم تشهدون) ففيه وجوه : أحدها : وهو الأقوى أى ثم أقرتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأتم تشهدون عليها كقولك فلان مقرر على نفسه بكذا أى شاهد عليها . وثانيها : اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لأنه كان شامعاً فيما بينهم مشهوراً . وثالثها : وأتم تشهدون اليوم بامعشر اليهود على إقرار أسلافكم بهذا الميثاق ، ورابعها : الإقرار الذي هو الرضاء بالأمر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فاقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته. فان قيل لم قال (أقرتم وأتم تشهدون) والمعنى واحده قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول أقرتم بمعنى أسلافكم وأتم تشهدون الآن يعني على أقرام . الثاني أقرتم في وقت الميثاق الذي مضى وأتم بذلك تشهدون ، الثالث أنه للتأكيد .

قوله تعالى (ثم أتم مولا تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم

تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ  
مَحْرَمٌ عَلَيْكُمْ أَخْرَجَهُمْ أَقْتُونُونَ يَبْعِضُ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضِ  
مَا جَاءَ مِنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ  
يُردُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أقتونون  
بعض الكتاب وتكفرون ببعض إخراجهم أقتونون يعني يفتنونهم ويختبرونهم في الحياة الدنيا ويوم  
القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون

أما قوله تعالى (ثم أتم هؤلاء) ففيه إشكال لأن قوله «ثم أتم» للحاضرين «وهؤلاء» للغائبين  
فكيف يكون الحاضر نفس الغائب، وجوابه من وجوه: أحدها: تقديره: ثم أتم يا هؤلاء  
وثانيها: تقديره: ثم أتم أعني هؤلاء الحاضرين، وثالثها: أنه بمعنى الذين وصلته «تقتلون» ووضع  
«تقتلون» رفع إذا كان خبرا أولا موضع له إذا كان صلة. قال الزجاج: ومثله في الصلة قوله تعالى  
(وما تلك يمينك يا موسى) يعني وما تلك التي يمينك، ورابعها هؤلاء تأكيد لأنهم والخبر  
«تقتلون» وأما قوله تعالى (تقتلون أنفسكم) فقد ذكرنا فيه الوجوه، وأصحها أن المراد يقتل بعضكم  
بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة  
وبينا المراد بالإخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى (تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان)  
ففيه مسائل:

(المسئلة الأولى) قرأ عاصم وحزرة والكسائي «تظاهرون» بتخفيف الظاء والباقون  
بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التائين كقوله (ولا تمارنوا) ووجه التشديد ادغام  
التاء في الظاء كقوله تعالى «أناقلتم» والحذف أخف والادغام أدل على الأصل.

(المسئلة الثانية) اعلم أن الظاهر هو التعاون ولما كان الإخراج من الديار وقتل البعض  
بعضا مما تعظم به الفتنة واحتج فيه إلى اقتدار وغلبة بين الله تعالى أنهم فعلوه على وجه الاستعانة  
بمن يظاهروهم على الظلم والعدوان

(المسئلة الثالثة) الآية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذلك اعانة الظالم على ظلمه محرمة . فان قيل : ليس ان الله تعالى لما أقدر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى ، الجواب : انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغب فيه ويحسنه في عينه ويدعوه اليه فظهر الفرق

(المسئلة الرابعة) الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر ، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما أثمرت في حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم، فعلنا أن المباشرة أدخلت في الحرمة من الاعانة . أما قوله تعالى ( وان يأتوكم أسارى تفادوهم ) ففيه مسائل :

(المسئلة الاولى) ﴿قرأ نافع وعاصم والكسائي﴾ (أسارى تفادوهم) بالالف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير ألف فيهما والباقيون ﴿أسارى﴾ بالالف ﴿تفادوهم﴾ بغير ألف ﴿والأسرى﴾ جمع أسير كجريح وجرحى ، وفي ﴿أسارى﴾ قولان : أحدهما انه جمع أسرى كسكى وسكارى ، والثاني : جمع أسير ، وقرأ ابو عمرو بين الأسرى والأسارى وقال : الأسارى الذين في وثاق والأسرى الذين في اليدكانه يذهب الى أن أسارى أشد مبالغة ، وأنكر ثعلب ذلك ، وقال على بن عيسى : الاختيار أسارى بالالف لأن عليه أكثر الأئمة ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل في الواحد نحو شكاعى ولأنها لغة أهل الحجاز

(المسئلة الثانية) ﴿تفادوهم وتقادوهم﴾ لغتان مشهورتان ، تفادوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداء فدية وتقادوهم من المفاداة

(المسئلة الثالثة) جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله (تقادوهم) وصف لهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر يبدل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم، هو ذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج إذا وقع أسير في أيديكم لم ترضوا منه الا بأخذ مال وإن كان ذلك محرماً عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر قال ابو مسلم والمفسرون انما أتوا من جهة قوله تعالى ( أفقتنمون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ) وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليهم، والمراد أنه اذا كان في الكتاب الذى معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرت ببعض ، وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لأن البازل عن

الأسير بوصف بأنه فاداه والآخر منه للتخلص بوصف، أيضا بذلك إلا أن الذى أجمع المفسرون عليه أقرب لأن عود قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) إلى ما تقدم ذكره فى هذه الآية أولى من عوده إلى أمور تقدم ذكرها بعد آيات

(المسئلة الرابعة) قال بعضهم: الذين أخرجوا والذين فودوا فريق واحد، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فافترقا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس، فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه وإذا غلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم وإذا أسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه، فميرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم ثم تقدمونهم فيقولون: أمرنا أن نقتلهم وحرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نذل حلفاؤنا، وقال آخرون ليس الذين أخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه. أما قوله تعالى (وهو محرم عليكم إخراجهم) ففي قوله (وهو) وجهان: الأول: أنه ضمير القصة والشأن كأنه قيل والقصة محرم عليكم إخراجهم، الثانى: أنه كناية عن الإخراج أعيد ذكره توكيدا لأنه فصل بينهما بكلام فوضعه على هذا رفع كأنه قيل وإخراجهم محرم عليكم، ثم أعيد ذكر إخراجهم مبينا للأول. أما قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فقد اختلف العلماء فيه على وجهين: أحدهما: إخراجهم كفر، وفداؤهم إيمان وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وقادة وابن جرير، ولم يذهبهم على الفداء وإنما ذهبهم على المناقضة إذ أنوا ببعض الواجب وتركوا البعض، وقد تكون المناقضة أدخل فى الذم لا يقال هب أن ذلك الإخراج معصية فلم سماها كفر مع أنه ثبت أن العاصى لا يكفر: لأننا نقول لعلمهم صرحوا أن ذلك الإخراج غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالا على وجوبه، وثانيهما: المراد منه التنبيه على أنهم فى تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع أن الحجة فى أمرهما على سواء يجرى بجرى طريقة الساف منهم فى أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل فى الميثاق سواء. أما قوله تعالى (إلا خذى فى الحياة الدنيا) فأصل الخزى الذل والمقت يقال: أخزه الله إذا مقتته وأبدته، وقيل أصله الاستحياء فإذا قيل أخزه الله كأنه قبل أوقعه موقعا يستحيانه، وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم، واختلفوا فى هذا الخزى على وجوه: أحدها: قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لأنه لا دلالة على أن الجزية كانت ثابتة فى شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزى الواقع باهل الذمة أخذ الجزية منهم، وثانيها: إخراج بنى النضير من

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ  
الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ

ديارهم وقتل بنى قريظة وسبي ذراريهم ، وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : وهو الأولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتكثير في قوله « خزي » يدل على أن الذم واقع في النهاية العظمى . أما قوله (ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود ، فكيف قال في حق اليهود (يُردون إلى أشد العذاب) والجواب : المراد منه أنه أشد من الخزي الحاصل في الدنيا ، فقط « الأشد » وإن كان مطلقا إلا أن المراد أشد من هذه الجهة . أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) ففيه مسئلتان .

(المسئلة الأولى) قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون ياء الغيبة ، وجه الأول البناء على أول الكلام أفتمنون بعض الكتاب وتكفرون ببعض ، ووجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتمعا .

(المسئلة الثانية) قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) تهديد شديد وجزع عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة إذا كانت ممتعة عليه سبحانه مع أنه أقدر القادرين وصلت الحقوق لأحالة إلى مستحقها .

قوله تعالى ( أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون )

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة بمتعة غير ممكن والله سبحانه ممكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فإذا لاشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه لجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الإيمان بما في كتبهم وما حصل في أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء ، وذلك من الله تعالى في نهاية الذم لهم لأن المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير في عقله فإن يذم مشتري متاع الدنيا بالآخرة أولى . أما قوله تعالى ( فلا

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى  
ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى  
أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ

يخفف عنهم العذاب) ففيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) في دخول الفاء في قوله (فلا يخفف) قولان : أحدهما المعطف على (اشترى) والقول الآخر بمعنى جواب الامر كقولك أولئك الضلال اتبه فلا خير فيهم والاول أوجه لانه لا حاجة فيه الى الاضمار

(المسئلة الثانية) بعضهم حل التخفيف على أنه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف ، وحله آخرون على شدته لاعلى واما هو الاول أن يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقلّة في كل وقت أدنى بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه . أما قوله تعالى (ولاهم ينصرون) ففيه وجهان : الا كثرون حملوه على نفي النصرة في الآخرة يعنى أرا أحدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حله على نفي النصرة في الدنيا والاول أولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال (فلا يخفف عنهم العذاب) وهذه الصفة لا تليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التي تمام على المقصر ولان الكفار قد يصيرون غالين للؤمنين في بعض الاوقات

قوله تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب وقينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون »

اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التي أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابلوه بالكفر والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالعون أمر الله تعالى في قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في بكيتهم بما ذكره في هذه الآية . أما الكتاب فهو التوراة آناه الله اياها جملة واحدة . روى عن ابن عباس أن

التوراة انما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطلق ذلك، فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطبقوا حملها تخفيفها الله على موسى لحملها. وأما قوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسول فقيه مسبلتان) (المسئلة الأولى) فقينا أتبعنا ما أخذ من الشيء يأتي في فقاء الشيء اى بعد نحوذبه من الذنب، ونظيره قوله (ثم أرسلنا رسلنا تترى)

(المسئلة اثنىة) روى أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشرية واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشرية جديدة، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسول) فانه يقتضى أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضى إن الرسول الثانى لا يجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدى إلى تلك الشريعة بينها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهة إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكذلك لا يجوز أن يبعث تعالى رسولا لشرية معه أصلا تبين العقليات لهذه الالة فكذا القول في مسئلتنا ثبت أنه لا بد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشرية جديدة ان كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما ندرس من الشريعة الأولى والجواب: لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعث هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من اللطاف لا يعلى إلا الله وبالجملة فالقاضى ما أتى في هذه الدلالة إلا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشرية جديدة أو لاجياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا .

(المسئلة الثالثة) هؤلاء الرسل هم: يوشع، واشمويل، وشمعون، ودادو، وسليمان، وشعيا، وارميا، وعزير، وحزقييل، والياس، واليسع، ويرنس، وكرياه، ويحيى، وغيرهم. أما قوله تعالى (وآتينا عيسى بن مريم البينات) فقيه مسائل .

(المسئلة الأولى) السبب في أن الله تعالى أجل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاؤا بشرية موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام .

(المسئلة الثانية) قيل: عيسى بالسريانية أيشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة : قلت لزير لم تصله مريمه .

(المسئلة الثالثة) في البينات وجوه. أحدها: المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس، وثانيها: أنها الانجيل. وثالثها: وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه، لأن المعجز بين صحة نبوته كما أن الانجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى. أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قرئ، وأيدناه قرأ أن كثير «القدس» بالتخفيف والباقون بالتثنية ومما لغتان مثل رعب ورعب

(المسئلة الثانية) اختلفوا في الروح على وجوه: أحدها أنه جبريل عليه السلام وإنما سمي بذلك لوجوه، الأول: أن المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشرىفا له ويسانا لعلو مرتبته عند الله تعالى. الثاني: سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح فإنه هو المتولى لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون في ذلك يحبون في دينهم، الثالث: أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل، الرابع: سمي جبريل عليه السلام روحا لأنه ما ضمت أصلا الفحول وأرحام لامهات، وثانيها: المراد بروح القدس الانجيل كما قال في القرآن (روحا من أمرنا) وسمي به لأن الدين يجاهو مصالح الدنيا تنظم لأجله. وثالثها: أنه الاسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى، عن ابن عباس وسعيد بن جبير، ورابعها: أنه الروح الذي نفخ فيه والقدس هو الله تعالى ففسر بروح عيسى عليه السلام إلى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال، بيت الله، وناقة الله، عن الربيع، وعلى هذا المراد به الروح الذي يحيا به الانسان. واعلم أن إطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لأن الروح هو الريح المتردد في عمارق الانسان ومناذره ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا أنه سمي كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب حياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب حياة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الاعظم سبب لأن يتوصل به الى تحصيل الأغراض الا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه أحدها: لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى، وثانيها: أن هذه التسمية فيه أظهر منها في أعاده، وثالثها أن قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) يعني قوته وبناءه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك أولى، ورابعها: وهو أن

## وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ

اختصاص عيسى بحبريل عليهما السلام من أكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذى بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذى ربه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء . أما قوله تعالى ( أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم ) فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بنى اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف ما يهودون كذبوه وانتميا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويؤمنون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم . أما قوله تعالى ( فخرىفا كذبتم وخرىفا تقتلون ) فلقائل أن يقول: هلا قيل وخرىفا قتلتم وجوابه من وجهين : أحدهما : أن يراد الحال الماضية لان الامر فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب ، الثانى : أن يراد فرىفا تقتلونهم بعد لانكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا أنى أعصمه منكم ولذلك سحرتوه وسممتم له الشاة . وقال عليه السلام عند موته «ما زالت أكلة خبير تعادونى فهذا أوان انقطاع أبهرى» والله أعلم .

قوله تعالى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلًا ما يؤمنون)

أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه جمع أغلف والأغلف هو ما في غلاف أى قلوبنا مشاة بأغطية مائة من وصول أترد عوتك اليها ، وثانها : روى الاصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالسلم وعلوة بالحكمة فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه السلام ، وثالثها : غلف أى كالغلاف الخالى لاشئ فيه بما يدل على صحة قولك . أما المستزلة فاهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس في قلوب الكفار مالا يمكنهم معه الايمان ، لا غلاف ولا كن ولا سد على مايقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله ( بل لعنهم الله بكفرهم ) لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا المصدق الحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله ( انا جعلنا

على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) وقوله (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا) وقوله (وجعلنا من بين أيديهم سداً) ليس المراد كونهم ممنوعين من الإيمان بل المراد إما منع اللطاف أو تشبيه حلم في إصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذم تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى (وقالوا قلوبنا في أكنة عما تدعوننا إليه وفي آذاننا وقراً ومن بيننا وبينك حجاب) ولو كان الأمر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهاراً لعذرم ومسقطاً للومهم. واعلم أنا بينا في تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلطنا أن المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟ أما قوله تعالى (بل لنعم الله بكفرهم) فقيه أجوبة : أحدها : هذا يدل على أنه تعالى لنعمهم بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه إنما لنعمهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولاً ثم بين أن حالهم أنهم ملعونون بسبب كفرهم ، وثانيها : المراد من قوله (وقالوا قلوبنا غلغ) أنهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الإنكار يعني ليست قلوبنا في أغلاف ولا في أغطية بل قوية وخواطرنا مثيرة ثم إنا بهذه الخواطر والانهاام تأملنا في دلالتك يا محمد فلم نجد منها شيئاً قوياً قلنا ذكروا هذا التصلف الكاذب لاجرم لنعم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ، وثالثها : لعل قلوبهم ما كانت في الأغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) إلا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلغ وغير واقعة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لنعم الله على ذلك الكفر . أما قوله تعالى (فقليل ما يؤمنون) فقيه مستثنان .

(المسئلة الأولى) في تفسيره ثلاثة أوجه : أحدها : أن القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبى مسلم ، وثانيها : أنه صفة الإيمان أى لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله الا أنهم كانوا يكفرون بالرسول ، وثالثها : معناه لا يؤمنون أصلاً لا قليلاً ولا كثيراً كما يقال: قليلاً ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة. قال الكسائي: تقول العرب مردنا بارض قليلاً ما تنبت يريدون لا تنبت شيئاً والوجه الاول أولى لانه نظير قوله (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلاً) ولأن الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ  
يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ  
عَلَى الْكَافِرِينَ

(المسئلة الثانية) في انتصاب وقليله وجوه، أحدها : فأما ناعليلا ما يؤمنون ووما ، مر يدة  
وهو ايمانهم ببعض الكتاب ، وثانيها : انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون ، وثالثها :  
فصاروا قليلا ما يؤمنون .

قوله تعالى (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على  
الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين)

اعلم أن هذا نوع من قبائح أفعال اليهود أما قوله تعالى ( كتاب ) فقد اتفقوا على أن هذا  
الكتاب هو القرآن لان قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) يدل على أن هذا الكتاب غير  
مامهم وما ذلك الا القرآن . أما قوله تعالى ( مصدق لما معهم ) ففيه مستلثان

( المسئلة الاولى ) لاشبهة في أن القرآن مصدق لما معهم في أمر يتعلق بتكليفهم بتصديق  
محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم في دلالة نبوته اذ قد  
عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا أنه لم يرد الموافقة في باب أدلة  
القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص  
بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات

( المسئلة الثانية ) قرىء ( مصدقا ) على الحال . فان قيل كيف جاز نصبها عن التكررة قلنا اذا  
وصفت التكررة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها وقد وصف « كتاب » بقوله ( من عند الله )  
( المسئلة الثالثة ) في جواب « لما » ثلاثة أوجه ، أحدها . أنه محذوف كقوله تعالى ( ولو  
أن قرأنا سيرت به الجبل ) فان جوابه محذوف وهو : لكان هذا القرآن عن الأخفش والزجاج  
وثانيها : أنه على التكرير لطول الكلام والجواب : كفروا به كقوله تعالى ( أيعدم أنكم )  
الى قوله تعالى ( أنكم تخرجون ) عن المبرد ، وثالثها : أن تكون الفاء جوابا للما الاول « وكفروا  
به » جوابا للما الثانية وهو كقوله ( فاما يأتيكم منى هدى فن تبع هدى فلا خوف عليهم )

الآية عن الفراء . أما قوله تعالى ( وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ) ففي سبب النزول وجوه : أحدها : أن اليهود من قبل بعث محمد عليه السلام ونزل القرآن كانوا يستفتحون أي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون : اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الأمي ، وثانيها : كانوا يقولون لمخالفهم عند القتال : هذا نبي قد أظل زمانه ينصرنا عليكم ، عن ابن عباس ، وثالثها : كانوا يسألون العرب عن مولده و يصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويفحصون عنه على الذين كفروا أي على مشركي العرب ، عن أبي مسلم . ورابعها : نزلت في بني قريظة والنضير ، كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث . عن ابن عباس وقتادة والسدي ، وخامسها : نزلت في أحبار اليهود كانوا إذا قرؤوا وذكروا محمدا في التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه من ولد فيهم من يوافق حاله هذا المبعوث . أما قوله تعالى ( فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به ) ففيه مسائل

( المسئلة الأولى ) تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال : وهو أن التوراة نقلت نقلًا متواترًا ، فلما أن يقال أنه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعني بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فإن كان الأول كان القوم مضطرين إلى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب ، وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوراة كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولًا فكيف قال الله تعالى ( فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ) والجواب أن الوصف المذكور في التوراة كان وصفًا إجماليًا وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الأوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالزكوة فلها ذمهم الله تعالى على الإنكار

( المسئلة الثانية ) يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه : أحدها : أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني إسرائيل لكثرة من جاء من الإنبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه فلما بعث الله تعالى محمداً من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه ، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وغالوا طريقهم الأول ، وثانيها : اعتدافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياستهم وأموالهم فأبوا وأصروا حتى

بِثْسِمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ بَقِيًّا أَنْ يُزِيلَ اللَّهُ  
مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ  
عَذَابٌ مُبِينٌ

الانكار، وثالثها : لعلمهم ظنوا أنه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به  
( المسئلة الثالثة ) أنه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن  
الكفر ليس هو الجهل بآية تعالى فقط . أما قوله تعالى ( فلعنة الله على الكافرين ) فالمراد  
الاباد من خيرات الآخرة . لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا . فان قيل أليس أنه  
تعالى ذكر في الآية المتقدمة ( وقلوا للناس حسنا ) وقال ( ولا تسبوا الذين يدعون من دون  
الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ) قلنا الامام قد يتطرق اليه التخصيص على أنا بينا فيما قبل أن لعن  
من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم .

قوله تعالى « بثسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بقيا أن ينزل الله من فضله  
على من يشاء من عباده فباءوا بغضب على غضب وللکافرين عذاب مهين »

اعلم أن البحث عن حقيقة بثسما لا يحصل الا في مسائل

( المسئلة الاولى ) أصل نعم وبئس نيم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كقولنا « علم »  
الآن ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات : الاول : على الاصل أعنى  
بفتح الاول وكسر الثاني ، والثاني : اتباع الاول للثاني وهو أن يكون بكسر النون والعين  
وكذا يقال : فخذ بكسر الفاء والحاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا أنهم جوزوه  
ههنا لكون الحرف الحلقى مستتبعا لما يجاوره . الثالث : اسكان الحرف الحلقى المكسور  
وترك ما قبله على ما كان فيقال نعم وبئس بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء  
واسكان الحاء ، الرابع : أن يسكن الحرف الحلقى وتنقل كسره الى ما قبله فيقال نعم بكسر  
النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الحاء . واعلم أن هذا التغيير الاخير وإن  
كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا أنهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت  
له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح

وذم ويراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكر أنه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما أشهد المبرد فقهاء لبنى قيس على . ما أصاب الناس من شر وضرب ما أقلت قدماى انهم . نعم الساعون في الامر المبر

(المسئلة الثانية) أنهما فعلان من نعم وبئس وبئس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء ويحتج بقول حسان ابن ثابت رضى الله عنه :

ألسنا بنعم الجار يؤلف يشه من الناس ذا مال كثير ومعدما  
وبما روى أن أعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ما هي بنعم المولودة ، والبصريون يسمون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية .  
(المسئلة الثالثة) اعلم أن «نعم وبئس» أصلان للصلاح والرداة ويكون فاعلها اسما يستغرق الجنس إما مظهرا وإما مضمرا ، والمظهر على وجهين : الاول : نحو قولك : نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون الرجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق ، والثاني : نحو قولك نعم غلام الرجل زيد ، أما قوله

فنعم صاحب قوم لاسلاح لهم . وصاحب الركب عثمان بن عفانا  
فنادر وقيل كان ذلك لاجل أن قوله «وصاحب الركب» قيد على المقصود اذ المراد واحد فاذا أتى في الركب بالالف واللام فكأنه قد أتى به في القوم ، وأما المضمر فكقولك نعم رجلا زيدا الاصل نعم الرجل رجلا زيدا ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز ، مثله في قولك عشرون رجلا والمميز لا يكون الا نكرة ألا ترى أن أحدا لا يقول عشرون درهم ولو أدخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالصب لكان نقضا للعرض إذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصدا للاختصار ، اذ كان «نعم رجلا» يدل على الجنس الذي فضل عليه

(المسئلة الرابعة) اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين ، أحدهما : أن يكون مبتدأ مؤخرا كأنه قيل زيد نعم الرجل ، أخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مروت به المسكين تريد المسكين مررت به ، فاما الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم فيه الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه ، والوجه الآخر : أن يكون زيد

في قولك : نعم الرجل زيد خبر مبتدا محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي أثنى عليه فقيل زيد أى هو زيد

(المسئلة الخامسة) المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبس ، كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى (سأمثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا) محذوفا وتقديره سأ مثلا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا واذا قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير . أما قوله تعالى (بشيا اشتروا به أنفسهم أن يكفروا) ففيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) « ما » نكرة منصوبة مفسرة لفاعل يش بمعنى يشى شيئا اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم « أن يكفروا »

(المسئلة الثانية) في الشراء ههنا قولان : أحدهما : أنه بمعنى البيع ويانه أنه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذى يفضى به إلى الجنة والكفر الذى يؤدي به إلى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذى فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشتري ، ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بأنه بائع ومشتري لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى (بشيا اشتروا به أنفسهم) بأن المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذى حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك ، الوجه الثانى : وهو الاصح عندى أن المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتى بأعمال يظن أنها تخافه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا أنهم قد اشتروا أنفسهم بها ، فذمهم الله تعالى وقال (بشيا اشتروا به أنفسهم) وهذا الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم إنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى (أن يكفروا بما أنزل الله) ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب فى اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذى لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال (بنيا) وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلانا حسدا تنبينا بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلا لابنينا واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام ولما كان البغى قد يكون لوجه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله (أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده) والقيصة لا تليق الا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قورهم فلما وجدوه

في العرب حملهم ذلك على البغى والحسد . أما قوله تعالى (فبأذا بغضب على غضب) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) في تفسير الغضين وجوه ، أحدها : أنه لا بد من اثبات سيئين للغضين أحدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمدا عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا في سبب بعد سبب ، وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وأبي العالية وقتادة ، الثاني : ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع من الغضب مترادفة لأجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم (عزير ابن الله . يد الله مقلولة . ان الله فقير ونحن أغنياء) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وهو قول عطاء وعبيد بن عمير ، الثالث : أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وإن كان واحدا إلا أنه عظيم ، وهو قول أبي مسلم ، الرابع : الاول بعبادتهم العجل والثاني بكتبتهم صفة محمد وجمعه نبوته . عن السدي

(المسئلة الثانية) الغضب عبارة عن الغدير الذي يمرض للانسان في مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك بحال في حق الله تعالى فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرام به من جهة اللعن والامر بذلك

(المسئلة الثالثة) أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وأن غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة . أما قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قوله (وللكافرين عذاب مهين) له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة الاولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الامم

(المسئلة الثانية) العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك أنه أمان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل ، فافقه تعالى هو المهيّن للمعذّبين بالعذاب الكثير الا أن الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه . فان قيل العذاب لا يكون الا مع الاهانة فما الفائدة في هذا الوصف ؟ قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة أمر لا بد فيه من الدليل ، فافقه تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه

(المسئلة الثالثة) قال قوم : قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) يدل على أنه لا عذاب

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ عَالِمًا  
وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ  
اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

إلا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان : أحدهما : الخوارج قالوا :  
ثبت بساتر الآيات أن الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر فليزم أن يقال  
الفاسق كافر ، وثانها : المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق  
ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لا يخفى

قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ عَالِمًا وَيَكْفُرُونَ بِمَا  
وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾

اعلم أن هذا النوع أيضا من قبائح أفعالهم ( وإذ قيل لهم ) يعني به اليهود ( آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ  
اللَّهُ ) أى بكل ما أَنزَلَ اللَّهُ ، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة « ما » بمعنى الذى  
تفيد العموم قالوا لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أَنزَلَ اللَّهُ فلما آمَنُوا ببعض دون البعض  
ذمهم على ذلك ولولا أن لفظة « ما » تفيد العموم وإلا لما حسن هذا الذم ثم إنه تعالى حكى  
عنهم أنهم لما أمروا بذلك ( قَالُوا تَقُولُوا نَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ عَالِمًا ) يعنى بالتوراة وكتب سائر الأنبياء  
الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما وراه  
وهو الإنجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك أنه لا يجوز أن يقال  
لهم آمَنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك  
تكليف مالا يطاق وإذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الإيمان به ، وثبت  
أن الإيمان ببعض ما أَنزَلَ اللَّهُ دون البعض تناقض . أما قوله تعالى ( وهو الحق مصدقا  
لما معهم ) فهو كالاتشارة إلى ما يدل على وجوب الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم . ويانه من  
وجبهين : الاول : مادل عليه قوله تعالى ( وهو الحق ) أنه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم  
بالمعجزات التى ظهرت عليه ثم أنه عليه الصلاة والسلام أخبر أن هذا القرآن منزل من عند الله  
تعالى وأنه أمر المكلفين بالإيمان به ، وكان الإيمان به واجبا لا محالة ، وعند هذا يظهر أن الإيمان

بعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض الكتب محال . الثاني : مادل عليه قوله (مصدقاً لمهم) وتقريره من وجين : الاول : أن محمداً صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علماً ولا استفاد من أستاذ فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت أصلاً علماً أنه عليه الصلاة والسلام إنما استفادها من الوحي والتزيل . الثاني : أن القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق للتوراة وجب شتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقاً للتوراة بل مكذباً لها وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام . أما قوله تعالى (فلم تقتلون أنبياء الله من قبل) ففيه مسائل

(المسئلة الأولى) أنه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى أن دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه آخر وذلك لان التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقاً في ادعاء النبوة فإن قتل كافر، وإذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفراً ظلم سعيتم في ذلك إن صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة

(المسئلة الثانية) هذه الآية دالة على أن المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم الصلاة والسلام وان إيراد المناقضة على الخصم جائز

(المسئلة الثالثة) قوله (فلم تقتلون) وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه : أحدها : أن الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين . وثانيها أنهم ما أقدموا على ذلك . وثالثها : أنه لا يتأتى فيه من قبل، فاما المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه . فان قيل قوله (آمنوا) خطاب لهؤلاء الموجودين (ولم تقتلون) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه : انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتكم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقيين

(المسئلة الرابعة) يقال كيف جاز قوله : لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس ؟ والجواب فيه قولان : أحدهما : أن ذلك جائز فيها كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : يوحك لم تكذب، كأنك قلت لم يكن هذا من شأنك . قال الله تعالى (واقيموا ما تتلوا الشياطين) ولم يقل ما قلت لانه أراد من شأنها التلاوة . والثاني

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ  
وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ  
وَأَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بَشِّرَ  
بِأَمْرِكُمْ بِهِ إِيْمَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

كأنه قال لم تعرضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله اعلم  
قوله تعالى ( ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون )  
اعلم ان تدويل هذه الآية يعني عن تفسيرها والسبب في تكررها انه تعالى لما حكى طريقة  
اليهود في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم في قتلهم الانبياء  
الذى يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه ، اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات  
وانهم مع وضوح ذلك اجازوا أن يتخذوا العجل لها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه  
والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول في حالى معكم وان بالقيم في التكذيب والانكار  
قوله تعالى ( واذا اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا  
سمعنا وعصينا واشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم ان كنتم مؤمنين )  
اعلم ان في الاعداء وجوها : أحدها ان التكرار في هذا وأمثاله للتأكيد وإيجاب الحجية على  
على الخصم على عادة العرب ، وثانيها : انه انما ذكر ذلك مع زيادة وهي قولهم (سمعنا وعصينا)  
وذلك يدل على نهاية لجأهم . اما قوله تعالى ( قالوا سمعنا وعصينا ) ففيه مسائل  
(المسئلة الاولى) ان اظلال الجبل لا شك أنه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا  
على كفرهم وصرحوا بقولهم « سمعنا وعصينا » وهذا يدل على أن التخويف وان عظم  
لا يوجب الانقياد

(المسئلة الثانية) الاكثر من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول ، قال ابو مسلم  
وجاز ان يكون المعنى سمعوه فلقوه بالعصيان فغير عن ذلك بالقول وان لم يقوله كقوله  
تعالى (ان يقول له كن فيكون) وكقوله « قلنا آتينا طامعين » هو الاول أولى لان صرف الكلام

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمْنُوا  
 الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدِمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
 بِالظَّالِمِينَ

عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز . أما قوله تعالى « وأشربوا في قلوبهم العجل » فيه مسائل  
 (المسئلة الاولى) وأشربوا في قلوبهم حب العجل وفي وجه هذه الاستمارة وجهاً : الاول  
 معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله (في قلوبهم) بيان  
 لمكان الاشرب كقوله انما (أأكلون في بطونهم فاراً) الثاني : كما أن الشرب مادة لحياة  
 ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال

(المسئلة الثانية) قوله وأشربوا يدل على أن فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم أنه لا يقدر عليه  
 سوى الله أجابت المعتزلة عنه من وجهين . الاول : ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط  
 ولوعهم والفهم بمبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله كما يقال فلان معجب  
 بنفسه ، الثاني أن المراد من أشرب أي زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس  
 والجن أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز  
 المصير اليه الالدليل منفصل ولما أقنا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الاشياء هو الله  
 لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر . أما قوله تعالى (يكفرهم) فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله  
 وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى . أما قوله (قل بئسما يأمركم به إيمانكم) فيه مسئلتان

(المسئلة الاولى) المراد بئسما يأمركم به إيمانكم بالتوراة لانه ليس في التوراة عبادة العجل  
 واطاعة الامر الى إيمانهم حكم كما قال في قصة شعيب (أصلاذك تأمرك) وكذلك اضافة  
 الايمان اليهم

(المسئلة الثانية) الايمان عرض ولا يصح منه الامر والتهى لكن الداعي الى الفعل قد  
 يشبه بالامر كقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) أما قوله تعالى (ان كنتم  
 مؤمنين) فالمراد التشكيك في إيمانهم والقدح في صحة دعواهم  
 قوله تعالى « قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت  
 ان كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين »

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وهو ادعاؤهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم أن كان كذا وكذا فافعل كذا لا والأول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه . وثانيها : ما حكى الله عنهم في قوله ( وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى ) وفي قوله ( نحن أبناء الله وأحباؤه ) وفي قوله ( وقالوا لم نسمنا النار الا أياما معدودة ) وثالثها اعتقادهم في أنفسهم أنهم هم المحقون لأن المسيح غير جائز في شرعهم وأن سائر الفرق مبطلون ، ورابعها : اعتقادهم أن انتسابهم الى أكابر الانبياء عليهم السلام أعنى يعقوب وإسحاق وإبراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ووصلهم الى ثوابه ثم إنهم لهذه الاشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفخرون على العرب وربما جعلوه كالنجية في أن النبي المنتظر المبشر به في التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبه عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم إن الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله ( قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ) وبيان هذه الملازمة أن نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نعم الآخرة ثم إن نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعتهم معهم بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم إن يتقن أنه بعد الموت لا بد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وأن يكون راعيا في الموت لأن تلك النعم العظيمة مضلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوبا فوجب أن يكون هذا الانسان راضيا بالموت متمنيا له فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم إن الله تعالى أخبر أنهم ماتموا الموت بل لن يتمنوه أبدا وحيث لا يلزم قطعا بضالان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس . فان قيل لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ، قوله لأن نعم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب لا بد وأن يكون مطلوبا . قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوبا نظرا الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا أنه يكون مكروها نظرا الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطبقونها فلا جرم ماتموا الموت . السؤال الثاني : أنه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا انك تدعى ان الدار الآخرة خالصة لك ولأمته دون من ينازعك في الأمر فان كان الأمر كذلك فارض بأن تقتلك وتقتل أمته فانا نراك ونرى أمته في الضر الشديد والبلاء العظيم

بسبب الجدل والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم. السؤال الثالث : لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فانه يبق مخلدا في النار أبدا لانهم كانوا وعيدية أولا انهم جوزوا في صاحب الكبيرة أن يصير معذبا فلاجل هذا ماتموا الموت واين لاحد أن يدفع هذا السؤال بان مذهبهم أنه لا تسهم النار الا أياما معدودة لأن كل يوم من أيام القيامة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما ممنوا الموت بسبب هذا الخوف . السؤال الرابع : انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال ولا يتمن أحدكم الموت لضرب نزل به ولكن ليقبل اللهم أحيني ان كانت الحياة خيرا لي وتوفى ان كانت الوفاة خيرا لي ، وأيضا قال الله تعالى في كتابه ( يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها ) فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدثى القوم بذلك . السؤال الخامس : أن لفظ التمنى مشترك بين التمنى الذى هو المعنى القائم بالطلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل : ليتنى مت ، فليهود أن يقولوا انك طلبت منا التمنى والتمنى لفظ مشترك فإن ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به هذا اللفظ . وانما اردت به المعنى الذى فى القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتكم بذلك في قلوبكم ولا علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم لم يفتوا اليه السؤال السادس : هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلت انهم ماتموا الموت والاستدلال بقوله تعالى ( ولر يتمنوا أبدا ) ضعيف لان الاستدلال بهذا اما يصح لو ثبت كون القرآن حقا وانزاع ليس الا فيه . الجواب : قوله كون الموت متضمنا للآلم يكون كالتصارف عن تمنيه قلنا كما ان الآلم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للآلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك . قوله ثانيا انهم لو قبلوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لومه أن يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمدا كان يقول انى بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنتم فسلمتم كذلك فظهر الفرق . قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا : نهى عن تمنى الموت قلنا هذا النهى طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات ، روى أن عليا رضى الله عنه كان

يطوف بين الصفيين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضى الله عنه ما هذا بجزى المحاربين فقال يا بني لا يسأل أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت وقال عمار رضى الله عنه بصفين الآن الاتى الأحبه و محمدا و حزبه وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الاوقات تنبى الموت على أن هذا النهى مختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لأن ذلك كالجزع والخروج عن الرضاء بما قسم الله فأين هذا من التمنى الذى يدل على صحة النبوة . قوله خامسا : انهم ما عرفوا أن المراد هو التمنى باللسان أو بالقلب قلنا التمنى في لغة العرب لا يعرف الا ما يظهر بالقول كما أن الخبر لا يعرف الا ما يظهر بالقول والذى في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وأيضاً فمن المحال أن يقول النبي عليه الصلاة والسلام لم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا : ما الدليل على أنه ما وجد التمنى قلنا من وجوه : أحدها : أنه لو حصل ذلك لقل نقلا متواترا لأنه أمر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم و بتقدير حصول هذا التمنى يطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علنا أنه لم يوجد ، وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذى وصل اليه في الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التى انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز زوهر غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لأن العقل الذى لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال فى عقل المغلاء فثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتمنونه ؛ وثالثها : ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «لو أن اليهود تمنوا الموت لما اتوا وراوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجردون أهلا ولا مالا» وقال ابن عباس : لو تمنوا الموت لشربوا به ولما اتوا وبالجملة فالأخبار الواردة في أنهم ماتوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام فى تقرير هذا الاستدلال . ولترجع الى التفسير أما قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة) فالمراد الجنة لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى (عند الله) فليس المراد المكان بل المنزل ولا بعد أيضا فى حمله على المكان قلل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التى ذكرها وأما قوله تعالى (خالصة) فنصب على

الحال من الدار الآخرة اى سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعنى ان صح قولكم ان يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى و«الناس» للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله إلا من كان هودا أو نصارى ولانه لم يوجد ههنا معبود وأما قوله (من دون الناس) فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا: هذا لك من دون الناس. وأما قوله تعالى (تمنوا الموت ان كنتم صادقين) ففيه مستلطان

(المسئلة الاولى) هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والفرض منه التحدى واطهار كذبهم في دعواهم

(المسئلة الثانية) في هذا التمنى قولان : أحدهما : قول ابن عباس انهم يتحدوا بان يدعو الفريقان بالموت على أى فريق كان أكذب ، والثاني أن يقولوا لينا نموت وهذا الثاني اولى لانه أقرب الى موافقه اللفظ. اما قوله تعالى (ولن يتمنوه) تجبر قاطع عن أن ذلك لا يقع في المستقبل وهذا إخبار عن الغيب لان مع توفر الدواعى على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة أخبر بانهم لا ياتون بذلك فهذا إخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى (أبدا) فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا فى شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك أن الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله تعالى (بما قدمت أيديهم) فيبان للعلّة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علوا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت وأما قوله تعالى ( والله عليم الظالمين) فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسوء والتجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصى وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا (ولن يتمنوه أبدا) وقال في سورة الجمعة (ولا يتمنونه أبدا) فلم يذكر ههنا «لن» وفي سورة الجمعة «ولا» قلنا انهم في هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في سورة الجمعة انهم أولياء الله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الاولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هى الحصول في دار الثواب ، وأما مرتبة الولاية فهى وان كانت شريفة الا أنها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ «لن» لانه أقوى الانماظ

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرُ الْآلَفَ سَنَةً وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزٍهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنَّ يَعْمُرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

النافية . ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم اكتفى في إبطالها بلفظ « لا » لأنه ليس في نهاية القوة في إفادة معنى النفي والله أعلم

قوله تعالى « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون »

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم في الآية المتقدمة أنهم لا يمتنون الموت أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة لأن هنا قسما ثالثا وهو أن يكون الإنسان بحيث لا يمتنى الموت ولا يمتنى الحياة فقال « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » أما قوله تعالى « ولتجدنهم » فهو من وجد بمعنى علم المتعدي إلى المفعولين في قوله : وجدت زيدا ذا حفاظ ، ومفعولاه « هم » و « أحرص » وانما قال « على حياة » بالتكثير لأنه حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبي « على الحياة » أما الواو في قوله ( ومن الذين أشركوا ) ففيه وجوه : أحدها : أنها واو عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك : هو أسخى الناس ومن حاتم . هذا قول الفراء والأصم . فإن قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس ؟ قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لأنها جنتهم فإذا زاد عليهم في الحرص منزله ككتاب وهو مقر بالحجاز كان حقيقا بأعظم التوبيخ . فإن قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين ؟ قلنا لانهم علموا أنهم صائرون إلى النار لا عالة والمشركون لا يعلمون ذلك . القول الثاني : أن هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله « على حياة » تقديره ومن الذين أشركوا ناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله ( وما منا إلا له مقام معلوم ) القول الثالث : أن فيه تقدما وتأخيرا وتقديره : ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ

بقوله (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) وهو قول أبي مسلم، والقول الاول أولى لانه اذا كانت القصة في شأن اليهود خاصة فالآتي بالظاهر أن يكون المراد: ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ في إبطال دعواهم وفي إظهار كذبهم في قولهم: إن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم

(المسئلة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله تعالى (ومن الذين أشركوا) على ثلاثة أقوال. قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون للملكهم: عش ألف نيزوز وألف مهرجان. وعن ابن عباس هو قول الأعاجم: زى هزار سال. وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد؛ لانا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الاعاجم عش ألف سنة، بل المراد به التكثير وهو معروف في كلام العرب. أما قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فالمراد أنه تعالى بين بعدم عن تمتي الموت من حيث أنهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد، ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمتي الموت؟ أما قوله تعالى (وما هو بمزحزع من العذاب أن يعمر) ففيه مستلطان

(المسئلة الاولى) في أن قوله (وما هو) كناية عما إذا؟ فيه ثلاثة أقوال: أحدها: أنه كناية عن «أحدهم» الذي جرى ذكره أي وما أحدهم بمن يزحزع من النار تعميره، وثانيها: أنه ضمير لما دل عليه «يعمر» من مصدره (أن يعمر) بدل منه، وثالثها: أن يكون مبهما (أن يعمر) موضحة (المسئلة الثانية) الزحوة التبعية والانحاء قال القاضي والمراد أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى: وما هو بمعمره وبتجيهلم يدل على قوة التأثير كدلالة هذا القول. وأما قوله تعالى ( والله بصير بما يعملون ) فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن لعلان بصرا بهذا الامر، أي معرفة وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا أن من قال إن في الاعمال تما لا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لاحالة والله أعلم .

قوله تعالى « قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه

## وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ

وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال فإن الله عدو للكافرين ﴿

اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل (المسئلة الأولى) أن قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل) لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجرى بجرى المحاجة، فإذ لم يثبت منهم في ذلك أمر لا يجوز أن يأمره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا: أحدها: أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عبده بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك؟ فقد أخبرنا عن نوم النبي الذي يحى في آخر الزمان فقال عليه السلام «تنام عيناى ولا ينام قلبي» قال صدقت يا محمد فأخبرني عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة؟ فقال أما العظام والنصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فبال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه؟ فقال أيهما غلب ماؤه صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرني أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفي التوراة ان تنبني الأمي يخبر عنه؟ فقال عليه السلام «أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر الله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرم على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الابل وألبانها فقالوا نعم فقال له بقيت خصلة واحدة ان قلتها أنت بك أى ملك يأتيك بما تقول عن الله؟ قال جبريل قال ان ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدء ورسولنا ميكائيل يأتى بالبشر والرخافلو كان هو الذى يأتيك أمانة بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا: مبدأ هذه العداوة ان الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بختنصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجلا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوى وملك وغرانا وخرب بيت المقدس وقتلنا؛ فلذلك تتخذة عدوا وأما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر: فاقى أشهد أن من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الآيتين « وثانيا: روى أنه كان لعمر أرض بأعلى

المدينة وكان يمر على مدارس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد أحببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما أجبتكم لحبكم ولا أسألكم لأني شاك في ديني واما أدخل عليكم لأزداد بصيرة في أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره في كتابكم ثم سألمهم عن جبريل فقالوا ذلك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يحجى بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا أقرب منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر: لأن كانا كما تقولون فاما بعدون ولأنتم أكفر من الحير، ومن كان عدوا لأحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم ولقد وافك ربك يا عمر قال عمر لقد رأيته في دين الله بعد ذلك أصلب من الحجر، وثالثها: قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا؛ أمر أن يحمل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الآيات. واعلم أن الاقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله ( من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله ) مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي أن يكون سببا للعداوة لانه انما فعل ذلك بأمر الله فلا ينبغي أن يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه: أولها: أن الذي نزل جبريل من القرآن بشاراة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بأمر الله الذي يعترفون أنه لا يحصى عن أمره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر، فليزوم أن عداوة من هذا سبيله كفر، وثانيها: أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما أن يقال إنه كان يتمرد أو يأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأبى به على وفق أمر الله فينتد توجه على ميكائيل ما ذكره على جبريل عليهما السلام فإلا الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة ؟ وثالثها: أن انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين. فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قبحة فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال التوراة على موسى عليه السلام قبحة ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه

(المسئلة الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود: ان جبريل عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على أن أجدا من سلفهم لم يقل بذلك واطعن ان هذا باطل لان حكاية الله أصدق، ولأن جهلهم كان شديدا وهم الذين

قالوا ( اجعل لنا إلها كما لهم آلهة )

( المسئلة الثالثة ) قرأ ابن كثير « جبريل » بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حزة والسكاني وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها، وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والمجعة

( المسئلة الرابعة ) قال بعضهم: جبريل معناه عبد الله فخير عبد « وائل » الله، وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال أبو علي السوسي : هذا لا يصح لوجهين : أحدهما : أنه لا يعرف من أسماء الله « وائل » ، والثاني : أنه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا . أما قوله تعالى ( فانه نزل على قلبك ) ففيه سؤالات : السؤال الأول : الهاء في قوله تعالى « فانه » وفي قوله « نزل » الى ماذا يعود ؟ الجواب فيه قولان : أحدهما : أن الهاء الأولى تعود الى جبريل والثانية على القرآن وان لم يحركه ذكر لانه كالمعلوم كقوله ( ما ترك على ظهرها من دابة ) يعني على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم، أي ان كانت عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فانما ينزله باذن الله قال صاحب الكشف: اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح يذكر شيء من صفاته، وثانيهما: المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لأنه نزل نفسه. السؤال الثاني: القرآن إنما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب في قوله نزل على قلبك ؟ الجواب هذه المسئلة ذكرنا ما في سورة الشعراء في قوله ( نزل به الروح الامين على قلبك ) واكثر الامة على انه أنزل القرآن عليه لا على قلبه الا أنه خسر القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى أداه إلى أمته قلنا كل من سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز أن يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه، السؤال الثالث: كان حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب: جلست على حكاية كلام الله كما تكلم به كأنه قيل: قل ما تكلمت به من قولي، من كان عدوا لجبريل فانه نزل على قلبك . السؤال الرابع: كيف استفهام قوله ( فانه نزل ) جزاء للشرط ؟ الجواب فيه وجهان : الاول : أنه سبحانه وتعالى بين أن هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث أنه مأمور وجب أن يكون معذورا ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب

أن يكون مشكورا فكيف تليق به العداوة ، والثاني : أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يبادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يغيضون من أكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه . أما قوله تعالى ( يا ذن الله ) فالأظهر بامر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه : أولا : أن الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحل على حقيقته ما أمكن ، وثانيا : أن ازاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لامن العلم ، وثالثا : أن ذلك الانزال اذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجة . أما قوله تعالى ( مصدقا لما بين يديه ) فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة في الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بان يكون غير مصدق لها ؟ قلنا الشرائع التي تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على أن الفسخ يان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف في الشرائع . أما قوله تعالى ( وهدي ) فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين أحدهما : بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى ، وثانيهما : بيان أن الآتي بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كالم الاول مقدما على الثاني في الوجود لاجرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى . فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة الى الكل ؟ الجواب من وجهين : الاول : أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى ( هدى للمتقين ) والثاني : أنه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخير الدال على حصول الخير العظيم وهذا لا يحصل الا في حق المؤمنين فلها خصهم الله به . أما الآية الثانية وهي قوله تعالى ( من كان عدوا لله وملائكته ) فاعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الآية أن من كان عدوا لله كان عدوا له فيبين ان في مقابلة عدواتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عدواتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعدواته تعالى تؤدي الى المذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر أعظم منه وهنا سؤالات : السؤال الاول : كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله من حق العداوة

الاضرار بالعدو وذلك بحال على الله تعالى؟ والجواب: أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينازل العدو للغير هو الذي يريد انزال المضاربة وذلك بحال على الله تعالى بل المراد منه أحوجهم، أما أن يبادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ) وكقوله ( إن الذين يؤذون الله ورسوله ) لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونة لاستحالة المحاربة والأذية عليه وإما أن يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدمهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقلدله شبه طريقةهم في هذا الوجه بالعداوة، فاما عدواتهم لجبريل والرسول فصحيحة لأن الاضرار جائر عليهم لكن عدواتهم لا تؤثر فيهم لمعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم، وعداوتهم مؤثرة في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكة وفي الآجل تقتضي العذاب الدائم. السؤل الثاني: لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما في الملائكة؟ الجواب لوجهين: الاول: أفردهما بالذكر لفضلهما كانها لكمال فضلها صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة. الثاني: أن الذي جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية إنما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما. واعلم أن هذا يقتضي كونهما أشرف من جميع الملائكة والالم يصح هذا التأويل وإذا ثبت هذا فنقول: يجب أن يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه: أحدها: أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضل على الفاضل في الذكر مستقيم عرفا فوجب أن يكون مستقيما شرعا لقوله عليه السلام « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » وثانيها: أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح هو ميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم أشرف من الاغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل، وثالثها: قوله تعالى في صفة جبريل ( مطاع ثم أمين ) ذكره بوصف المطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه

(المسئلة الثانية) قرأ أبو عمرو وحفص عز عاصم ميكال بوزن قطار، ونافع ميكايل محذولة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكايل، وقرأ الباقون ميكايل على وزن ميكايل، وفيه لغة أخرى ميكايل على وزن ميكمل، وميكايل كيكميل. قال ابن جني: العرب اذا نطقوا بالأعجمي خلطت فيه

(المسئلة الثالثة) الواو في جبريل وميكايل قيل واو العطف وقيل بمعنى أو يعني من كان عدوا لاحد من هؤلاء فإن الله عدو لجميع الكافرين

## وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

(المسئلة الرابعة) (عدو للكافرين) أراد عدو لهم الا أنه جلد بالظاهر ليدل على أن الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر

قوله تعالى (ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون)

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس : ان اليهود كانوا يستفتحون على الآدمي والحزج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يامعشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبرونا أنه مبعوث وتصفون لناصفته فقال بعضهم ماجاءنا بشئ من البينات وما هو بالذي كنا نذكر لكم فأمر الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل

(المسئلة الاولى) الاظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذي لا يأتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يتمتع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمى الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر . قال القاضي : الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات اذا قرئت الى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم

(المسئلة الثانية) الوجه في تسمية القرآن بالآيات وجوه : أحدها : ان الآية هي الدالة وإذا كانت أبعاد القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى كانت آيات ، وثانيها : ان منها ما يدل على الاخبار عن القيوب فهي دالة على تلك القيوب ، وثالثها : انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي آيات من هذه الجهة . فان قيل : الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس لأحد أن يقول المراد كون بعضها آيين من بعض لأن هذا انما يصح لو أمكن في العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشئ أما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل ، فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحالة أن يكون شئ آخر أكد منه . قلنا : التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه ، فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول اليه أصعب وإلى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول

## أَوْكَلَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

إليه أقرب وهذا هو الآية البينة

(المسئلة الثالثة) الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى الى الأسفل وذاك لا يتحقق الا في الجسمي فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الأعلى الى الأسفل وأخبر به سمى ذلك انزالاً . أما قوله (وما يكفر بها الا الفاسقون) ففيه مسائل (المسألة الأولى) الكفر بها من وجهين : أحدهما : وجودها مع العلم بصحتها ، والثاني : وجودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه

(المسئلة الثانية) الفسق في اللغة خروج الانسان عما حذر له قال الله تعالى (الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه) وقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد الذي يمنع الماء من أن يصير الى الموضع الذي يفسد فشبّه تعدى الانسان ماحذ له الى الفساد بالذي فجر السد حتى صار الى حيث يفسد . فان قيل أليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور . قلنا انه انما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذي ذكرنا لأن من قطع من النهر تقباً يسيراً لا يوصف بانه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدي . اذا ثبت هذا فنقول في قوله (الا الفاسقون) وجهان : أحدهما : ان كل كافر فاسق ولا ينمكس فكان ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى ، الثاني : أن يكون المراد ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد في كفره والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن في العقل والشرع قوله تعالى (أوكلوا عاهدوا عهداً نبذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل

(المسئلة الأولى) قوله (أوكلوا عاهدوا عهداً) واو عطف دخلت عليه حمزة الاستفهام

وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة

(المسئلة الثانية) قال صاحب الكشاف : الواو العطف على محذوف معناه : أكفروا

بالآيات والبينات وكلما عاهدوا ، وقرأ أبو السائب بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين

## وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ

فسقوا فكانه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا أو نقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرىء عاهدوا وعهدوا

(المسئلة الثالثة) المقصود من هذا الاستفهام الانكار وإعظام ما يقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التكبر والتبكت ودل بقوله (أو كلما عاهدوا) على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على أن ذلك كالمادة فيهم فكانه تعالى أراد تسليط الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس يبدع منهم ، بل هو سجيتهم وعاداتهم وعادة سلفهم على ما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لا يصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم يجر عادته بذلك

(المسئلة الرابعة) في العهد وجوه : أحدها : ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لذلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى ، وثانيها : ان العهد هو الذي كانوا يقولون قبل مبعة عليه السلام لننخرج التي لتؤمنن به ولنجربن المشركين من ديارهم ، وثالثها : انهم كانوا يعاهدون الله كثيرا وينقضونه ، ورابعها : ان اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لا يعينوا عليه أحد من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضى : ان صحت هذه الرواية لم يتمتع دخوله تحت الآية لكن لا يجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله ، واذا كان كذلك لحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى

(المسئلة الخامسة) انما قال (نبذه فريق) لأن في جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الأقلون بين أنهم الا كثرون فقال (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفيه قولان : الاول : أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبدا لحسدهم وبغيتهم ، والثاني : لا يؤمنون أى لا يصدقون بكتابتهم لانهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرن لهم الايمان بكتابتهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه

قوله تعالى ﴿ ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا

أَتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَأَوْهُمُ ظُهُورَهُمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَاتَّبِعُوا  
مَا اتَّلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ  
كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ

(الكتاب كتاب الله ورأوا ظهورهم كأنهم لا يعلمون )

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو أنه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام  
وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث أن التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم  
فاذا أتى محمد كان مجرد مجيء مصدقا للتوراة . أما قوله تعالى ( نبذ فريق ) فهو مثل لترقيم  
واعراضهم عنه بمثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه . أما قوله تعالى (من  
الذين أتوا الكتاب) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد بمن أتوا علم الكتاب من يدرسه  
ويحفظه قال هذا القائل : الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى (كأنهم  
لا يعلمون ) الثاني : المراد من يدعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه وهذا كوصف  
المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به ويتمسك  
بموجبه . أما قوله تعالى ( كتاب الله ورأوا ظهورهم ) فقيل أنه التوراة وقيل أنه القرآن وهذا  
هو الأقرب لوجهين : الأول : أن النبذ لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولا وأما إذا لم يلتفتوا  
إليه لا يقال أنهم نبذوه ، الثاني : أنه قال ( نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب ) ولو  
كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن . فان  
قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم يتمسكون به ؟ قلنا إذا كان يدل على نبوة محمد  
عليه الصلاة والسلام لمسا فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الإيمان ثم عدلوا عنه كانوا  
نابذين للتوراة . أما قوله تعالى ( كأنهم لا يعلمون ) فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه  
لا يقال ذلك إلا فيمن يعلم فدللت الآية من هذه الجهة على أن هذا الفريق كانوا عالمين بصحة  
نبوته إلا أنهم جحدوا ما يعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع  
بان أولئك المجاهدين كانوا في القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم  
قوله تعالى ( واتبعوا ما اتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين

هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ قِتَّةٌ  
فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّوْنَ مِنْهُمَا مَا يَفْرِقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ  
بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّوْنَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ  
وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ  
أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين يبابل هاروت وماروت وما يعلمان من  
أحد حتى يقولوا إنما نحن قتة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم  
بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله  
في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون

اعلم أن هذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم  
الناس إليه . أما قوله تعالى ( وَاتَّبِعُوا مَا تَلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ ) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) قوله تعالى ( وَاتَّبِعُوا ) حكاية عن تقديم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال  
أحدها : أنهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد عليه الصلاة والسلام ، وثانيها : أنهم الذين تقدموا  
من اليهود ، وثالثها : أنهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة لأن أكثر اليهود  
ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعمدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه  
لا يمتنع أن يعتقدوا فيه أنه إنما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ، ورابعها : أنه يتناول  
الكل وهذا أولى لأنه ليس صرف اللفظ إلى البعض أول من صرفه إلى غيره إلا دليل على  
التخصيص : قال السدي . لما جاهد محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها  
فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم  
يوافق القرآن فهذا قوله تعالى ( ولما جاهد رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من  
الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ) ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر  
(المسئلة الثانية) ذكروا في تفسير ( تَلُوا ) وجوها : أحدها : أن المراد منه التلاوة والاختيار

وثانيها قال أبو مسلم « تلوه » أى تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه إذا كذب وتلاعه إذا صدق وإذا بهم جاز الأمران والأقرب هو الأول لأن التلاوة حقيقة فى الخبر إلا أن المخبر يقال فى خبره إذا كان كذبا أنه تلا فلان وأنه قد تلا على فلان ليعز بينه وبين الصدق الذى لا يقال فيه : روى على فلان، بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالأنباء والتلاوة ولا يمتنع أن يكون الذى كانوا يخبرون به عن سليمان عما تلى وقرأ فيجتمع فيه كل الأوصاف

( المسئلة الثالثة ) اختلفوا فى الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معاً أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمنون الى ما سمعوا أ كاذب يلفقونها و يلقونها الى الكهنة وقد دونوها فى كتب يقرءونها و يملونها الناس وفشا ذلك فى زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التى تجرى بأمره . وأما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا : روى فى الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيراً من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصاً على أنه ان ملك الظاهر منها يبق ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى أن كتبوا فى خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ، ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب أوهموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ما وصل الى ما وصل اليه الا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى « ما تتلوا الشياطين » واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشراعتهم بحيث يبق ذلك التحريف محققاً فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضى الى الطعن فى كل الاديان . فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن ؟ قلنا الفرق أن الذى يضل الانسان لا بد وأن يظهر من بعض الوجوه ، أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن ترد فى كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك و يبق مخفياً فيفضى الى الطعن فى جميع الاديان

( المسئلة الرابعة ) أما قوله (على ملك سليمان) فقيل فى ملك سليمان، عن ابن جرير، وقيل على عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرؤون من كتب السحر ويقولون إن سليمان إنما وجد ذلك الملك

بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان

(المسئلة الخامسة) اختلفوا في المراد بملك سليمان فقال القاضي إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشرعة وإذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفعوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهوا أنها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه في الحقيقة . والأصح عندي أن يقال: إن القوم لما ادعوا أن سليمان إنما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان

(المسئلة السادسة) السبب في أنهم أضافوا السحر الى سليمان عليه السلام وجوه أحدها : أنهم أضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشأنه وتمظيلا لأمره وترغيبا للقوم في قبول ذلك منهم ، وثانيها : أن اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون إنما وجد ذلك الملك بسبب السحر ، وثالثها : أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخاطبهم ويستفيد منهم أسراراً عجيبة فقلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم . أما قوله تعالى (وما كفر سليمان) فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على أن القوم نسبوه الى الكفر والسحر : قيل فيه أشياء : أحدها : ما روى عن بعض أبحار اليهود أنهم قالوا ألا تمجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبيا وما كان لا ساحرا ؟ فأنزل الله هذه الآية ، وثانيها : أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فزعمه الله تعالى منه ، وثالثها : أن قوما زعموا أن قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبيا ينافي كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى أن الذي برأه منه لاصق بغيره فقال (ولكن الشياطين كفروا) يشير به الى ما تقدم ذكره من اتخذه السحر كالحرقة لنفسه وينسبه الى سليمان ثم بين تعالى ما به كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولا بالسحر فقال تعالى (يملكون الناس السحر) واعلم : أن الكلام في السحر يقع من وجوه

(المسئلة الاولى) في البحث عنه بحسب اللغة فنقول: ذكر أهل اللغة أنه في الاصل عبارة عما لطف ونقى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء الخفائه ولطف مجلوه قال البيهقي: وتسحر بالطعام وبالشراب . قيل فيه وجهان : أحدهما : اننا نمل ونخدع بالمسحور المخدوع ، والاخر: ننذئ وأى الوجهين كان فعناه الخفاء وقال فان تسالينا فيم نحن فانتا عصفير من هذا الامام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول ويحتمل أيضا أن يريد بالمشعر أنه ذو سحر والسر هو الرثة وما تلقى بالحقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضى الله عنها : توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى . وقوله تعالى ( إنما أنت من المسحرين ) يعنى من المخلوقين الذى يطعم ويشرب بدل عليه قولهم ( ما أنت الا بشر مثلنا ) ويحتمل أنه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسرعة ( ما جئتم به السحر ان الله سيطله ) وقال ( فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم ) فهذا هو معنى السحر فى أصل اللغة

( المسئلة الثانية ) اعلم أن لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويمجرى مجرى التوهم والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ضم فاعله قال تعالى ( سحروا أعين الناس ) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيمهم تسعى وقال تعالى ( يحيل اليه من سحرهم أنها تسعى ) وقد يستعمل مقيدا فيها بمدح ويحمد . روى أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر ، وعمر بن الازهر فقال لعمر بن الزبرقان فقال : مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراه ظهره : فقال الزبرقان ، هو والله يعلم أنى أفضل منه ، فقال عمرو : إنه ذم المروءة ضيق المعطن أحق الأب لثيم الخال . يارسول الله صدقت فيهما ، أروا نى فقلت أحسن ما علمت وأسخطنى فقلت أسوأ ما علمت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن من البيان لسحرا . فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبلغ عبارته . فان قيل كيف يجوز أن يسمى ما يوضح الحق وينبئ عن سحرا ؟ وهذا القائل إنما قصد اظهار الخفى لإخفاء الظاهر ولفظ السحر إنما يفيد إخفاء الظاهر قلنا إنما سماه سحرا الوجهين : الاول : أن ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذى يستميل القلوب فن هذا الوجه سعى سحرا ، لامن الوجه الذى ظننت ، الثانى : ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقييح ما يكون حسنا فنلك يشبه السحر من هذا الوجه

( المسئلة الثالثة ) فى أقسام السحر : اعلم أن السحر على أقسام : الاول : سحر الكلدانيين والكسديانيين الذين كانوا فى قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويعلمون انها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والتعاسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلهم ورادا عليهم فى مذاهبهم . أما المعتزلة فقد اتفقت كلتهم على أن غير

الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي وخلصها في تفسيره وفي سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها : أولا : وهو النكتة العقلية التي عليها يقولون أن كل ماسوى الله اما متحيز وإما قائم بالمتحيز فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا، وذلك المتحيز لا بد وأن يكون قادرا بالقدرة إذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان : الأول : أن العلم الضروري حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة في امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك هنا الا كوننا قادرين بالقدرة وإذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة أن يتمتع عليه فعل الجسم والحياة ، الثاني : أن هذه القدرة التي لنا لاشك أن بعضها يخالف بمضاء فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة في صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب في هذه القدرة أن يخالف بعضها بمضاء وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة ، وثانيها : أنا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لأننا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تجميع القوى السماوية بالقوى الأرضية لم يمكننا القطع بأن هذه الخوارق التي ظهرت على أيدي الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر وحيث يطل القول بالنبوات من كل الوجوه ، وثالثها : أنا لو جوزنا أن يكون في الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدرة ذلك الإنسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعى السحر متوصلا إلى اكتساب الفقير من المال بمجهود جهيد فضلنا كذبه وهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيماة لأننا نقول لو أمكنهم بعض الادوية أن يقبلوا غير الذهب نضبا لكان اما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال فكان ينبغي أن يغتروا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة أو لا يمكنهم الا بالآلات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يظعن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد الذي لا يتم الا باخراج الأموال والتكنوز ، وفي علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول ، قال القاضي : ثبتت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشيء من ذلك . واعلم ان هذه

الدلائل ضعيفة جدا - أما الوجه الأول فنقول : ما الدليل على أن كل ماسوى الله امان أن يكون متحيزا واما قائما بالمتحيز أما علمت أن الفلاسفة مصررون على اثبات العقول والنفس الفلكية والنفس الناطقة وزعموا أنها في نفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فالدليل على فساد القول بهذا ؟ فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مثله تعالى . قلنا لا نسلم ذلك لأن الاشتراك في السلوب لا يقتضى الاشتراك في الماهية ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته ؟ قوله الأجسام متائلة فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك ، قلنا ما الدليل على تماثل الأجسام فان قالوا انه لا معنى للجسم الا الممتد في الجهات ، الشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها في هذا المعنى ، قلنا الامتداد في الجهات والشغل للأحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة في الماهية مشتركة في بعض اللوازم ، سلمنا أنه يجب أن يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة ؟ قوله لأن القدرة التي لنا مشتركة في هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة . قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عديم والعدم لا يعمل ، سلمنا أنه أمر وجودي ولكن من مذهبهم أن كثيرا من الأحكام لا يعمل فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك سلمنا انه معلل ، فلم قلتم ان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة أليس أن القبح حصل في الظلم معللا بكونه ظلما وفي الكذب بكونه كذبا وفي الجهل بكونه جهلا ؟ سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التي لنا مشتركة في وصف معين وتلك القدرة التي تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فالدليل على أن الأمر ليس كذلك ؟ أما الوجه الأول : وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فنقول : هذا ضعيف ؛ لانا لا نعمل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل خصوصيتها المهيئة التي لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة في سائر القدر ونظير ما ذكرناه أن يقال ليست مخالفة الصوت لليباض بأشده من مخالفة السواد لليباض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا لليباض ان يتمتع رؤيته ولما كان هذا الكلام قاسدا فكذا ما قالوه ، والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية في مسئلة الرؤية وزيفها بهذه الاسئلة ثم انه نفسه تمسك بها في هذه المسئلة التي

هي الاصل في إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطا بين الله وبيننا . أما الوجه الثاني وهو أن القول بصحة النبوات لا يبقى مع تجويز هذا الاصل فتقول : إما أن يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة أولا يكون . قلت كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور ، وإن كان الثاني فقد سقط هذا الكلام بالكلية وأما الوجه الثالث : فلنقاتل أن يقول الكلام في الامكان غير ، وفي الوقوع غير ، ونحن لا نقول بأن هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا في الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ فهذا هو الكلام في النوع الاول من السحر . النوع الثاني من السحر : سحر أصحاب الاوهام والنفس القوية قالوا اختلف الناس في أن الذي يشير اليه كل أحد بقوله « أنا » ما هو ؟ فن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار في هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسماني . أما إذا قلنا إن الانسان هو هذه البنية فلا شك أن هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز أن يتفق في بعض الأعصار الباردة أن يكون مزاجه مزاجا من الأمزجة في ناحية من النواحي يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعددة وهكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار في هذه البنية ، أما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس أن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الثرية مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال عما لم تقيم دلالة على فساد سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها ، ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال وجوه : أولها : أن الجذع الذي يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الأرض لا يمكنه المشي عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته ، وما ذاك الا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه ، وثانيها : اجتمعت الأطباء على نهى المعروف عن النظر الى الاشياء الحرة ، والمصرع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان والدوران ، وما ذاك الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام ، وثالثها : حكى صاحب الشفاء عن « ارسطو » في طبائع الحيوان : أن الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة في الصوت وفي الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء الثابت على ساق الديكة ، ثم قال صاحب الشفاء : وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ، ورابعها : أجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء الساقى الخالى عن الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وحكمة مخصوصة ، وخامسها : انك لو أنصفت لعلمت أن المبادئ القرينة

للأفعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المخروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلاً أو لذيذاً أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلماً فذلك التصورات هي المبادئ لصيرورة القوى العضلية مبادئ للفعل لوجود الافعال بعد أن كانت كذلك بالقوة، وإذا كانت هذه التصورات هي المبادئ لمبادئ هذه الافعال فأى استبعاد في كونها مبادئ للافعال أنفسها وإلغاء الوساطة عن درجة الاعتبار، وسادسها: التجربة والعيان شاهدان بأن هذه التصورات مبادئ قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فإن الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيد سخونة قوية. يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاوله علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافه بالشم والقدح في المرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرابية لما ناله من شدة ذلك الكلام فوالى تلك الملة المزمنة والمرضة المهلكة. وإذا جاز كون التصورات مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فأى استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن. وسابعها: أن الاصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء وذلك ايضا يحقق امكان ما قلناه. اذا عرفت هذا فنقول: النفوس التي تفعل هذه الأفعال قد تكون قوية جدا فتستغنى في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات. وتحقيقة أن النفس اذا كانت مستعينة على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كائناتها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه الذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن. فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها الى بدن آخر انخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فيقبه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية، ولذلك أجمعت الامة على أنه لا بد لمزاولة هذه الاعمال من انقطاع المألوفات والمشتتات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظر الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير، والسبب المتعين فيه أن النفس اذا اشتغلت بالجانب الاول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فنصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الحفاط اذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل

الأخر بصناعتين فإن ذا الفئ الواحد يكون أقوى من ذى الفئتين، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكلية اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن، وإذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغولاً بالمهم والمهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستترفة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذى يحاوله انجذاباً قوياً لاسيما وههنا آفة أخرى وهى ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها الى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة فهى بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثانى، فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فأتى تلتفت الى الجانب الآخر؟ فقد ظهر من هذا أن مواولة هذه الاعمال لاتأتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك غفلة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح. وأما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان تحس البصر كما يشغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض، فحس السمع تشغله أيضاً بالامور المناسبة لذلك الغرض، فان الحواس متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حيثئذ أقوى، وأما ان كانت بالفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والبهشة فان الانسان اذا اعتقد أن هذه الكلمات انما تقرأ للاستعانة بشئ من الامور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والبهشة ويحصل للنفس فى أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض، وهكذا القول فى الدخن قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشغول بالتأثير، فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير، بل ههنا نوعان آخران : الاول : أن النفوس التى فارقت الابدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس فى قوتها وفى تأثيراتها، فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب اليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتعاود النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير، الثانى : أن هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفاتضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية، فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة. فهذا شرح سحر أصحاب الاوهام والرقى، النوع الثالث من السحر : الاستعانة بالارواح الأرضية هو اعلم ان القول بالجن

ما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما أكابر الفلاسفة فأنهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالارواح الارضية وهى فى نفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم، ثم قال الخلف منهم : هذه الارواح جواهر قائمة بأنفسها لامتحيضة ولا حالة فى التحيز وهى قادرة على مدركة للجزئيات ، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالارواح السالوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الحاصلة اليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السالوية ، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية أسهل ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السالوية وأما أن القوة بسبب الاتصال بالارواح السالوية أقوى فلأن الارواح السالوية هى بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة ، والبحر بالنسبة الى القطرة ، والسلطان بالنسبة الى الرعية . قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان ، ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الارضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن . النوع الرابع من السحر : التخيلات والاختزال بالعيون وهذا الاخذ مبنى على مقدمات : احداها : أن أغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركاً ، وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركاً والمتحرك يرى ساكناً ، والقطرة النازلة ترى خطاً مستقيماً والذبالة التى تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى فى الماء كبيرة كالاجاصة ، والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيماً ، وكبخار الأرض الذى يربك قرص الشمس عند طلوعها عظيماً فإذا فارقت وارتفعت عنه صغرت ، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيراً فظاهر ، وهذه الاشياء قد هدت العقول الى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه فى الجملة لبعض الأسباب العارضة ، وثانيها : أن القوة الباصرة انما تقف على المحسوسات وقوفاً تاماً اذا أدركت المحسوس فى زمان له مقدار ما ، فاما اذا أدركت المحسوس فى زمان صغير جداً ، ثم أدركت بعده محسوساً آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحي اذا أخرجت من مركزها الى محيطها خطوطاً كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحداً كانه مركب من كل تلك الالوان ، وثالثها : أن النفس اذا كانت مشغولة بشئ فربما حضر عند الحس شئ آخر ولا يشعر الحس به البتة

كما كان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر، وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد أن يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو أكبر منها أن كان بوجهه أثر أو بجهته أو بسائر أعضائه التي تقابل المرأة، وربما قصد أن يرى سطح المرأة هل هو مستوأم لا فلا يرى شيئا مما في المرأة. اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيتين: أحدهما: اشتغالهم بالامر الاول، والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحيث يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والالوهام الى غير ما يريد اخراجه لفظن الناظرون لكل ما يفعله. فهذا هو المراد من قولهم: ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده أقوى كان أحق في عمله، وكلما كانت الاحوال التي تقيد حس البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن، مثل أن يجلس المشعبد في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا، والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها، فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر. النوع الخامس من السحر: الاعمال المعجبية التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية نارتق على ضروب الخيلاء أخرى: مثل فارسين يقتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس في يده برق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يسه أحدهما ومنها الصور التي يصورها الروم والمهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان، حتى يصورونها ضاحكة وبكية، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الحزن، وضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور المخايل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاتقال وهو أن يجر ثقيلًا عظيمًا باله خفيفة سهلة وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لان لها أسبابا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدرها، الا أن الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عد اهل الظاهر ذلك من

باب السحر، ومن هذا الباب عمل « ارجعيانوس » الموسيقار في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك أنه اتفق له أنه كان يجتازاً بقلادة من الارض فوجد فيها فرخاً من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صغيراً حزيناً بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجمي بطائف الزيتون فتطرحها عنده فبأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغيره المخالف لصغير البراصل ضرباً من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يعرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجمي إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها فلما صبح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل اورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها « اسطرخس » الناسك القيم بمبارة ذلك الهيكل فأنخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاحتض صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجمي بالزيتون حتى كان تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون. ويدخل في هذا الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع، النوع السادس من السحر: الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبللة المزية للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تلبد عقله وقلت فطنته، واعلم أنه لا سبيل إلى انكار الخواص فان أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخططوا الصديق بالكذب والباطل بالحق، النوع السابع: من السحر تعليق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الاسم الاعظم وأن الجن يطيعونه ويقادون له في أكثر الامور، فاذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة، واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة لحيث يتمكن الساحر من أن يفعل حيث يشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن تعلق القلب أثر أعظم في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار النوع الثامن من السحر: السعى بالنميعة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم

(المسئلة الرابعة) في أقوال المسلمين أن هذه الانواع هل هي ممكنة أم لا أو أما المنتزلة

فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى إطعام بعض الادوية المبللة والمنسوب الى التضريب والتميمة ، فاما الاقسام الخمسة الاول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها . وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا أنهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة . فاما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا . وأما الفلاسفة والمنجمون والصائبة فقولهم على ما سلف تقريره ، واحتج أصحابنا على فساد قول الصائبة أنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجد قادر على الشيء الذي حكم العقل بأنه مقدور . إنما يصح أن يكون مقدور الكونه ممكنا والامكان قد مشترك بين كل الممكنات ، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب من يلائم قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعن الله وهو محال ، ثبت أنه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله الصائبة قالوا اذا ثبت هذا فندعي أنه يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية ( وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله ) والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه وأما الاخبار فهي واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة وآحادا : أحدها : ما روى أنه عليه السلام سحر ، وان السحر عمل فيه حتى قال « انه ليخيل إلى أني أقول الشيء وأفعله ولم أفعله ولم أفعله » وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوق البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل الموءذتان بسببه ، وثانيها : أن امرأة أنت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل من توبة ؟ فقالت وما سحرك فقالت صرت إلى الموضع الذي فيه هاروت وماروت يباي لطلب علم السحر فقالا لا يا أمه الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فأبيت ، فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرما قد ذهبت لأبول عليه ففكرت في نفسي قلت لا أفعل وجشت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت قلت ما رأيت شيئا فقالا لي أنت على رأس أمرك فأتى الله ولا تفعلين فأبيت فقالا لي اذهبي فافعلين فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فاجتهدا فاجتهدا فقالا : ايمانك قد خرج عنك وقد أحسنت السحر فقلت وما هو ؟ قال ما تريدن شيئا فتصوريه في وهمك الا كان ، فصورت في نفسي جبا من حنطة فاذا أنا بحب فقلت انزع

فانزع فخرج من ساعته سنبلا فقلت: انطحن فانطحن من ساعته فقلت انخير فانخير وأنا لا أريد شيئا أصوره في نفسي الا حصل فقالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : ما يدركونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة. أما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه : أحدها : قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وثانيها : قوله تعالى في وصف محمد صلى الله عليه وسلم (وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا) ولوصار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ، وثالثها : أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتوها من باب الأحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل

(المسئلة الخامسة) في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا عظور: اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضا لعموم قوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم يكون المعجز ممجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا

(المسئلة السادسة) في أن الساحر قد يكفر أم لا: اختلف الفقهاء في أن الساحر هل يكفر أم لا؟ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أتى كاهنا أو عرافا فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام» واعلم أنه لا نزاع بين الأمة في أن من اعتقد أن الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الإطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر ، أما النوع الثاني : وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالأظهر لإجماع الأمة أيضا على تكفيره . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ في التصفية وقرأة الرقى وتدخين بعض الأدوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والمقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسول وهذا ريك من القول به فان لقائل أن يقول إن الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التليس اما اذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك الى التليس فان الحق يتميز عن

المبطل بما أن الحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الأنواع التي عدناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فإن قيل : إن اليهود لما أضافوا السحر إلى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه (وما كفر سليمان) وهذا يدل على أن السحر كفر على الإطلاق أيضا قال (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) وهذا أيضا يقتضي أن يكون السحر على الإطلاق كفرا . وحكي عن المسلمين أنهم لا يعلمون أحد السحر حتى يقولوا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الإطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد إلهية التجوّم

(المسئلة السابعة) في أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الأول : وهو أن يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة . والنوع الثاني : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال ؛ فلا شك في كفرهما ، فالمسلم إذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل . وروى عن مالك وأبي حنيفة أنه لا تقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل إسلامه لقوله عليه السلام «نحن نحكم بالظاهر» . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عاداته بخلق الأجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول إلى استحداث الأجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكن الاستدلال بالمعجز على صدق الأنبياء وهذا ركيك لأنه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة أن كان صادقا في دعواه أمكنه الاتيان بهذه الأشياء وإن كان كاذبا تعذر عليه ذلك . فهذا يظهر الفرق . إذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه يمكن الوقوع فإذا أتى الساحر بشيء من ذلك فإن اعتقد أن آتيائه به مباح كفر ؛ لأنه حكم على المحظور بكونه مباحا ، وإن اعتقد حرمة فعند الشافعي رضى الله عنه أن حكمه حكم الجنابة ، إن قال انى سحرته وسحرى يقتل غالبا يجب عليه القود ، وإن قال سحرته وسحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وإن قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لأنه ثبت باقراره إلا أن تصدقه العاقلة حيث تدبّر عليهم ، هذا تفصيل مذهب الشافعي رضى الله عنه وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر إذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى أرك السحر وأتوب منه ، فإذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وإن شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وإن أقر بآتى

كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل . وحكى محمد بن شعاع عن علي الرازي قال: سألت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة في الساحر: يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال: الساحر جمع مع كفره السعي في الأرض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل . واحتج أصحابنا بأنه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق، فإن لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه . الثاني : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلها فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام «لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار : أحدها ما روى نافع عن ابن عمر أن جلوية لحفصة سحرها وأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد قتلها فبلغ عثمان فأنكره فأناه ابن عمر وأخبره أمرها فكان عثمان انما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير اذنه ، وثانيها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال علي بن أبي طالب إن هؤلاء العراقيين كان العجم فن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برى مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة، وأما سائر أنواع السحراعى الأتيان بضروب الشعبة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الحيلة والمبينة على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوم ضروبا من التخويف والتفريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنسيمة ويحتمل في إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويوم أن ذلك بكتابة يكتسبها من الاسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر، وكذلك القول في دفن الأشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في إيهام أن الجن يفعلون ذلك، وكذا القول فيمن يدرس الادوية المبللة في الأطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة، فهذا هو الكلام الكلى في السحر والله الكافي والواقى . ولترجع الى التفسير : أما قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فظاهر الآية يقتضى أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على أن تعليم السحر كفر، وعلى أن السحرا أيضا كفروا لمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، بل المعنى أنهم كفروا أو هم مع ذلك يعلمون الناس السحر فان قيل:

هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يملكان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأمرهم معصومون وأيضا فلا تكلم قد دلتهم على أنه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع معانيه ، فمنح نعمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الحمية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفره والشايطين إنما كفروا لايمانهم بهذا السحر لا بيسائر الأقسام . وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يملكان سائر الأنواع على ما قال تعالى ( فيتلون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه ) وأيضا في تقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفرا إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا ، فاما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا ، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما ( وما يملكان من أحد حتى يقول إنما نحن فتنة فلا تكفر ) وأما الشياطين الذين علوا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق .

( المسئلة الثامنة ) قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد « لكن » و « الشياطين » بالنصب على أنه اسم « لكن » والباقيون « لكن » بالتخفيف و « الشياطين » بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الأفعال ( ولكن اقترى ) ولكن الله قتلهم ) والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن ، والوجه فيه أن « لكن » بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام ، والمشدة لا تكون عطفا لأنها تعمل عمل « إن » أما قوله تعالى ( وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت ) ففيه مسائل .

( المسئلة الأولى ) « ما » في قوله ( وما أنزل ) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول : أنه عطف على ( السحر ) أي يملكون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضا ، وثانيها : أنه عطف على قوله ( ما تتلوا الشياطين ) أي واتبعوا ما تتلوا الشياطين اقترأ على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ما هو كفر وهو الذي تلته الشياطين ، ومنه ما تأثيرة في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي أنزل على الملكين فكانه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما ، وثالثها : أن موضعه جر عطفا على ( ملك سليمان ) وتقديره ما تتلوا الشياطين اقترأ على ملك سليمان وعلى ما أنزل على

الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله، وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلاً عليهما واحتج عليه بوجوه: الأول: أن السحر لو كان نازلاً عليهما لكان منزله هو إله تعالى وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبت ولا يليق بالله إزال ذلك. الثاني: أن قوله (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) يدل على أن تعليم السحر كفر، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل. الثالث: كما لا يجوز في الأنبياء أن يعلموا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى. الرابع: أن السحر لا يضاف إلا إلى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف إلى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب؟ وهل السحر إلا الباطل الممؤه وقد جرت عادة الله تعالى بإبطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام (ما جئتم به السحر إن الله سيضلعه) ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر إلى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين إلى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر وذلك لأن المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والهدى إلى الخير وإنما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما (أنا نحن فتنة فلا تكفر) تؤكد البتة على القبول والتمسك، وكانت طائفة تمسك وأخرى تخالف وتدل عن ذلك ويعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المزموزوجه، فهذا تقرير مذهب أبي مسلم. الوجه الثاني أن يكون «ما» بمعنى الجحد ويكون معطوفاً على قوله تعالى (وما كفر سليمان) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لأن السحرة كانت تضيف السحر إلى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين يباب هاروت وماروت، فرد الله عليهم في القولين وقوله (وما يعلمان من أحد) جحداً أيضاً لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه أشد النهي. وأما قوله تعالى (حتى يقولوا أنا نحن فتنة) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا، أى ما أمرت به بل حذرت عنه. واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها وذلك لأن عطف قوله (وما أنزل) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل. أما قوله: لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر «عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه» قوله ثانياً أن تعليم السحر كفر لقوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فالجواب أنا بينا أنه واقعة حال فيكن في صدقها

صورة واحدة وهي ما إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بملية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق. قوله: ثالثاً أنه لا يجوز بمتة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لأنهم لا يجوز بمتة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطائه. بقوله: رابعاً إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز أن يكون العمل منها عنه؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فسادته فإنه يحسب مأموراً به.

(المسئلة الثانية) قرأ الحسن (ملكين) بكسر اللام وهو مروى أيضاً عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن: كانا عليّين ألقفين يبايل يعلبان الناس السحر، وقيل كانا رجليين صالحين من الملوك. والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء، وهاروت وماروت إسمان لهما وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام، وقيل غيرهما. أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه. أحدها أنه لا يليق بالملائكة تعليم السحر، وثانيها: كيف يجوز إزال الملكين مع قوله (ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون) وثالثها: لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لا يجعلهما كذلك، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تمجيلاً وتليساً على الناس وهو غير جائز، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهد من لا يكون في الحقيقة إنساناً بل ملكاً من الملائكة، وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى (ولو جعلنا ملكاً لجعلناه رجلاً) والجواب عن الأول أنا سنيين وجه الحكمة في إزالة الملائكة لتعليم السحر، وعن الثاني: أن هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وعامة والخاص مقدم على العام، وعن الثالث: أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الإنسان بكونه إنساناً كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه.

(المسئلة الثالثة) إذا قلنا بأنهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فأجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) ثم إن الله تعالى وكل عليهم جمعاً من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون بأعمالهم الحسنة فحسبت الملائكة منهم ومن بقية الله لهم مع ما ظهر منهم من القبايح ثم أضافوا إليهما عمل السحر فزاد تعجب الملائكة

فأراده تعالى أن يبتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لأنزلهما الى الارض فاختيرهما، فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهى الزهرة فراوداهما عن نفسها فأبى أن تليعهما الا بعد أن يعبدوا الصنم وإلا بعد أن يشربا الخمر فياقتنما أولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاهما في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت : ان أظهر هذا السائل للناس مارأى متافدا أمرنا فلن أردتما الوصول الى قاتلنا هذا الرجل ، فامتتا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجدها ، ثم ان الملكين عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى غيبرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان يبابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ، ثم لهم في الزهرة قولان : أحدهما : أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بنى آدم أمر الله الكوكب الذى يقاله الزهرة وملكها أن اهبلا الى الارض الى أن كان ماكلت ، فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما من السماء موجبين لهما على ماشاهله منهما . والقول الثانى : ان المرأة كانت فاجرة من أهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم عليها الاسم الذى كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها «يدخت» فسخطها الله وجعلها هى الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لأنه ليس فى كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يطلبا من وجوه :

الاول : ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصى ، وثانيها : ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد ، بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يخل عليهما بذلك ؟ وثالثها : ان من أعجب الأمور قولهم انهما يعلمان السحر فى حال كونهما معذنين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول : السبب فى انزلهما وجوه : أحدهما : ان السحرة كثرت فى ذلك الزمان واستنبطت أبوابا غريبة فى السحر وكانوا يدعون التوبة ويتحدون الناس بها فبعت الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون التوبة كذبا ، ولأشك أن هذا من أحسن الاغراض والمقاصد ، وثانيها : أن العلم يكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بمحلية المعجزة ومحلية السحر والناس كانوا جاهلين بمحلية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة

حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعرف ماهية السحر لاجل هذا الغرض ، وثالثها : لا يمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والآلة بين أولياء الله كأن مباحا عندهم أو مندوبا فإله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه في الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والآلة بين أعداء الله ، ورابعها : أن تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منيا عنه وجب أن يكون متصورا معلوما لأن الذي لا يكون متصورا امتنع النهى عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلهما فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها : يجوز أن يكون ذلك تشديدا في التكليف من حيث أنه اذا عليه ما أمكنه أن يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال ( فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ) ثبت بهذه الوجوه أنه لا يمتنع من الله تعالى ازالة الملكين لتعليم السحر والله أعلم

( المسئلة الرابعة ) قال بعضهم : هذه الواقعة انما وقعت في زمان إدريس عليه السلام لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتها ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لا يبعث الرسول الى الانس ملكا

( المسئلة الخامسة ) « هاروت وماروت » عطف بيان للملكين ، علبان لها وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الحرث والمرث وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهري هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت . أما قوله تعالى ( وما يلبان من أحد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر ) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يلبان السحر الا بعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما ( انما نحن فتنه فلا تكفر ) والمراد ههنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنك الذهب بالنار اذا عرض على النار ليميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه في أنه كيف يحسن بئس الملكين لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يلبان أحدا السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يذلا له النصيحة فيقول له « انما نحن فتنه » أي هذا الذي نصفه لك ولن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر وبين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به الى المفاسد والمعاصي فإياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة . أما قوله تعالى ( فيفتلون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه )

## فيه مسائل

( المسئلة الاولى ) ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين ، الاول : أن هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أن ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما ، الثاني : أنه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة

( المسئلة الثانية ) أنه تعالى لم يذكر ذلك لأن الذي يتعلمون منها ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فإن استكاثه المرء الى زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مرة ، فبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحرا اذا أمكن به هذا الامر على شدته فغيره به أولى . أما قوله تعالى ( وما هم بضارين به من أحد ) فإنه يدل على ما ذكرناه لأنه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى إنما ذكره لأنه من أعلى مراتبه . أما قوله تعالى ( الا باذن الله ) فاعلم أن الاذن حقيقة في الامر واقع لا يأتى بالسحر ولأنه تعالى أراد عيهم وذمهم ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه : أحها : قال الحسن : المراد منه التغلية بمعنى الساحر اذا سحر انسانا فإن شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الاصم المراد الا يعلم الله وانما سمي الاذن اذانا لأنه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الاذن اذنا لأن بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى ( وأذن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج ) أى لإعلامه ، وقوله ( فأذنوا بحرب من الله ) معناه فأعلموا وقوله ( أذنتكم على سواء ) يعنى أعلبتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر إنما يحصل بخلق الله وإيجاده وأبداعه وما كان كذلك فإنه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال ( إنما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ) ورابعها : أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق إلا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بأن يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق ، فإن هذا حكم شرعى وذلك لا يكون الا بامر الله تعالى . أما قوله تعالى ( ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ) ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق ) فيه مسائل

( المسئلة الاولى ) إنما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه : أحدها : أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله ، وثانيها : أن المملوكين إنما قصدوا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ

بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا، وثالثها : أنه لما استعمل السحر علينا أنه إنما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالبحن التي تحملها قدرته على ذلك الاستعمال

(المسئلة الثانية) قال الاكثرون «والخلق» النصيب قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الادمي، ومنه يقال قدر للرجل كذا درهماً رزقاً على عمل كذا وقال آخرون : الخلق الخلاص ومنه قول أمية بن أبى الصلت

يدعون بالويل فيها لاخلاق لم الاسرايل قطران واغلال

بقي في الآية سؤال - وهو أنه كيف أثبت لم العلم أولاً في قوله (ولقد علموا) ثم نفاء عنهم في قوله (لو كانوا يعلمون) والجواب من وجوه : أحدها : أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله في حقهم (نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون) وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب . وثانيها : لو سلمنا كون القوم واحداً ولكنهم علموا شيئاً وجهلوا شيئاً آخر، علموا أنهم ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما قاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها، وثالثها : لو سلمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم يتفقوا بل علمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالمدم كما سمي الله تعالى الكفار «صمياً وبكياً وعمياً» إذ لم يتفقوا بهذه الحواس ويقال للرجل في شيء يفعله لكنه لا يضعه موضعه : صنعت ولم تصنع

قوله تعالى (ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون)

اعلم أن الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فإنه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله (ولبئس ما شروا به) أنبأهم بالوعده جامعاً بين التهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية . أما قوله تعالى (آمنوا) فاعلم أنه تعالى لما قال (نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما ابتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد (ولو أنهم آمنوا) يعني بما نبذوه من كتاب الله فإن حملت ذلك على القرآن جاز وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز وإن حملته على الأمرين جاز. والمراد من التقوى الاحتراز عن

## يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَاللَّكَافِرِينَ عَذَابُ أَلِيمٌ

فعل المنهيات وترك المأمورات. أما قوله تعالى (للمؤمنين عند الله خير) ففيه وجوه: أحدها: أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثبوا إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الاسمية لما في الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها. قال قيل: هلا قيل للمثوبة الله خير قلنا، لأن المراد لشيء من ثواب الله خير لهم: وثانيها: يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمثيلا لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانهم كانه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتداء للمثوبة من عند الله خير

قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ﴾ للكافرين عذاب

(اليم)

اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وهدم واجتهادهم في القدس فيه والطمع في دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل

(المسئلة الأولى) اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) في ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن. قال ابن عباس: وكان يخاطب في التوراة بقوله يا أيها المساكين فكانه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولاً بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرها حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالإيمان أولاً فإنه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في التيران يوم القيامة، وأيضا فطم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فإذا كان يخاطبنا في الدنيا بأشرف الاسماء والصفات ففري من فضله أن يعاملنا في الآخرة بأحسن المعاملات

(المسئلة الثانية) أنه لا يبعد في الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن في الأخرى ولذلك فإن عند الشافعي رضى الله عنه لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية، فلا يبعد أن يمنع الله من قوله «راعنا» ويأذن في قوله «انظرونا» وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله «راعنا» لا شتلهما على نوع مفسدة ثم ذكروا

فيه وجوها : أحدها : كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله ، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتساوون بها تشبه هذه الكلمة وهي « راعينا » ومعناها : اسمع لاسمعت ، فلباسمعو المؤمنين يقولون راعنا افترضوه وغطاوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة فنهى المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله (انظرونا) ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يهملها رسول الله لأضربن عنقه فقالوا : أولسنا تقولونها فنزلت هذه الآية ، وثانيها : قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند المزو والسخرية فلا جرم نهى الله عنها، وثالثها : أن اليهود كانوا يقولون : راعينا أى أنت راعى غنمنا فهام الله عنها ، ورابعها : أن قوله « راعنا » مفاعلة من الرعى بين اثنين فكأن هذا اللفظ ، وهما للساواة بين المتخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لرعىك اسماعنا فهام الله تعالى عنه وبين أن لا بد من تعظيم الرسول عليه السلام في المخاطبة على ما قال (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وخامسها : أن قوله « راعنا » خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في « انظرونا » إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه ، وسادسها : أن قوله « راعنا » على وزن عاطنا من المعاطاة ورأنا من المراماة ، ثم انهم قبلوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعوة وهي الحق ، فالرا عن اسم فاعل من الرعوة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر كقولهم عاذا بك أى أعوذ عاذا بك فقولهم راعنا أى فعلت رعوته ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أى صرت ذارعوته فلذا قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة ، وسابعها : أن يكون المراد لا تقولوا قول راعنا أى قولنا منسوبا إلى الرعوة بمعنى رعيننا ، كنار ولا بن . أما قوله تعالى (وقولوا انظرونا) ففيه وجوه : أحدها : أنه من نظره أى انتظره قال تعالى (انظرونا نقف من نوركم) فأمرهم تعالى بأن يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعانة . فان قيل : أفكان النبي صلى الله عليه وسلم يجعل عليهم حتى يقولون هذا ؟ فالجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هناك جملة تحوج إلى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت ، الثاني : أنهم فسروا قوله تعالى (لا تحرك به لسانك لتعجل به) بأنه عليه السلام كان يجعل

مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ  
مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

قول ما يليق به إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الرحي وأخذ القرآن، فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصاً على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يهلهم فيها يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها: «انظرونا» معناه انظر إلينا ألا أنه حذف حرف «ال» كما في قوله (واختار موسى قومه) والمعنى من قومه، والمقصود منه أن المعلم إذا نظر إلى المتعلم كان إبراده للكلام على نعت الأفهام والتعريف أظهر وأقوى. وثالثها: قرأ أبي بن كعب «انظرونا» من النظرة أي أهملنا أما قوله تعالى (واسمعو) فخصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الأمر به، فأذن المراد منه أحد أمور ثلاثة: أحدها: فرغوا أسماعكم لما يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا إلى الاستعانة: وثانيها: اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا اسمعنا وعصينا: وثالثها: اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا إلى ما نهيتهم عنه تأكيذاً عليهم ثم إنه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم إذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء إلى ما يقول والتفكير فيما يقول ومعنى «العذاب الاليم» قد تقدم

قوله تعالى ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والممانعة وحذر المؤمنين منهم فقال (ما يود الذين كفروا) فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وهنا مستلذان

(المسئلة الأولى) «من» الأولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحته نوعان أهل الكتاب والمشركون، والدليل عليه قوله تعالى لم (يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) والثانية: مزيدة لاستغراق الخير، والثالثة لا ابتداء الغاية

(المسئلة الثانية) الخبر الرحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى (أم يقسمون رحمت)

\* مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ربك) المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى إليهم فيحسدونكم وما يحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحي، ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه سبحانه يختص رحمة واحسانه من يشاء.

قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلاً لم تعلم أن الله على كل شيء قدير )

اعلم أن هذا هو النوع الثاني من طعن اليهود في الاسلام فقالوا ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام في الآية مرتب على مسائل

( المسئلة الأولى ) النسخ في أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء وقال القفال : انه للنقل والتحويل ، لانه يقال : نسخت الرمح آثار القوم اذا عدمت ، ونسخت الشمس الظل اذا عدم ؛ لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن أنه انتقل اليه وقال تعالى ( الا اذا تمى الى الشيطان في أميته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ) أى يزله ويطله ، والاصل في الكلام الحقيقة . واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الإبطال وجب أن لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك . فان قيل : وصفهم الرمح بأنها ناسخة للآثار ، والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز ؛ لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى ، واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول : بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنه ينقله اليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون ثم بعد قرن ، وتناسخ الموارث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول ، وقال تعالى ( هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الإبطال دفعا للاشتراك ، والجواب عن الاول من وجهين : أحدهما : انه لا يمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل الشمس والرمح المؤثرتين في تلك الازالة ويكونان أيضا ناسخين لكونهما محصين بذلك

التأثير ، والثاني : أن أهل اللغة إنما أخطوا في إضافة النسخ الى الشمس والريح ، فذهب انه كذلك ، لكن متمسكا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاستنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس ، وعن الثاني : أن النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى ، فان مطلق المدم أهم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر ، وإذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جملة حقيقة في العام أولى والله أعلم

(المسئلة الثانية) قرأ ابن عامر ( ما ننسخ ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أما قراءة ابن عامر فقيها وجهان : أحدهما : أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد ، والثاني : أنسخته جملة ذانسخ كما قال قوم للحجاج وقد صابرجلا : أقبروا فلانا ، أى اجعلوه ذاقبر قال تعالى (ثم أماته فأقبره) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (نفساً ها) بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو والهمزة في مثل هذا ، لأن سكوتها علامة للجزم وهو من النس هو التأخير ومنه (انما النفس زيادة في الكفر) ومنه سمى بيع الأجل نسيئة وقال أهل اللغة : أنسا الله أجله ونسا في أجله ، أى أخر وزاد . وقال عليه الصلاة والسلام « من سر الناس في الأجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه » والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ، ثم الأكثر من حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ، ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى (فسي ولم نجد له عزما) أى فترك وقال (فاليوم ننساهم كما ننسوا لقاء يومهم هذا) أى تركهم كما تركوا ، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكا ، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملووم على اللازم وقرئ نفسا ونفسها بالتشديد ، ونفسها ونفسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله : ما ننسك من آية أو ننسخها ، وقرأ حذيفة : ما ننسخ من آية أو ننسكها .

(المسئلة الثالثة) « ما » في هذه الآية جزائية كقولك : ما تصنع أصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله (ننسخ) شرط وقوله (نأت) جزاء وكلاهما مجزومان (المسئلة الرابعة) اعلم أن الناسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكن ثابتا بقولنا طريق شرعى نفى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله ، والفعل المخفول عنهما ، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير ، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا ، ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقا شرعيا ولا

يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير مقراخ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهي فاستخا لم يكن مثل حكم الأمر ثابتا **(المسئلة الخامسة)** النسخ عندنا جائز عقلا واقعا سيما خلافا لليهود، فإن منهم من أنكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا، لكنه منع منه سيما، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه لأن الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله، فوجب القطع بالنسخ، وأيضا فلا على اليهود إلزامان: الأول: جاء في التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك وأنى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه، ثم أنه تعالى حرم على موسى وعلى بنى اسرائيل كثيرا من الحيوان، والثاني: كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكرو النسخ: لأنسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح إلا مع القول بالنسخ لأن من الجائز أن يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام ففتن ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقلوا قد ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه، وإذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكرو النسخ بأن قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما أن يقال انها دالة على دوامها أولا على دوامها أو ما كان فيها دالة على الدوام ولا على اللادوام، فإن بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين أنها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وأنه غير جائز على الشرع وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بأن شرعنا لا يصير منسوخا لأن أقصى ما في الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا يصير منسوخة قط أبنة ولكننا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصل في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنها لم يدوما زال الوثوق عنه في كل الصور. فإن قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به ما يدل

على أنه سينسخه أو ما قرن به إلا أنه نص على ذلك إلا أنه لم ينقل البنا في الجملة وقلنا هذا ضعيف لوجوه ، أحدها : أر التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وإنه سفه وعبث ، وثانيها : على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخا فإذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضاً لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا أيضاً وحيث لا يكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله ، وما كان كذلك وجب اشتباره وبلوغه إلى حد التواتر وإلا قلل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول : لو أن الله تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التواتر ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه ، ونحيت رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك علينا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعهما يصيران منسوخين . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال إن الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل به على أنه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوماً بالضرورة لأهل التواتر وأيضاً فينتقد بحجة لا يكون ذلك نسخاً بل يكون ذلك انتهاء للغاية . وأما القسم الثالث : وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم : فنقول قد ثبت في أصول الفقه أن مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة الواحدة فإذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر ، فورود أمر آخر بعد ذلك لا يكون نسخاً للأمر الأول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال ، واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول في أصول الفقه تسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها ) بغير منها أو مثلاً والاستدلال به أيضاً ضعيف لأن « ما » ههنا تفيد الشرط والجزاء وكان قولك : من جارك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الإكرام ، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه ، فالأقوى أن نمول في الإثبات على قوله تعالى ( وإذا بدلنا آية مكان آية ) وقوله ( يحرق الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ) والله تعالى أعلم

(المسئلة السادسة) اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن وقال أبو مسلم بن بحر : انه لم يقع

واحتج الجمهور على وقوعه في القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهي قوله تعالى ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ) أجاب أبو مسلم عنه بوجوه : الاول : أن المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب بما وضعه الله تعالى عنا وتعبدا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ، فابطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثاني : المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ ونحو يله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ، الوجه الثالث : أفأيننا أن هذه الآية لا تدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الاول بان الآيات اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا بوعن الثاني بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ يختص ببعضه ولقائل أن يقول على الاول : لانسلم أن لفظ الآية يختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لانسلم أن النسخ المذكور في الآية يختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتى بعده بما هو خير منه . الحجة الثانية : للقائلين بوقوع النسخ في القرآن أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا وذلك في قوله ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول ) ثم نسخ ذلك باربعة أشهر وعشر كما قال ( والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا ) قال أبو مسلم : الاعتداد بالحول مازال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا ، واذا بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لانسائها والجواب أن عدة الحمل تقتضى بوضع الحمل سواء حصل الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية ، الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بقوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ) ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم : انما زال ذلك لوزال سببه لان سبب التعديبها أن يتماز المناقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا القرض سقط التعديب والجواب : لو كان كذلك لكان من لم يتصدق مناققا وهو باطل لانه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه و يدل عليه قوله تعالى ( فاذم فعلموا وتاب الله عليكم ) الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بلبث الواحد للعشرة بقوله تعالى ( فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ( الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم

مائة صابرة يغلبوا مائتين) الحجة الخامسة : قوله تعالى ( سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ) ثم انه تعالى أزالهم عنها بقوله ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال أو مع العلم اذا كان هناك عذر . الجواب أن على ما ذكرته لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخها . الحجة السادسة : قوله تعالى ( واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر ) والتبديل يشتمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما التلاوة وإما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما أطنبنا في هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ في الجملة . واحتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعده أيضا ما يبطله

( المسئلة السابعة ) المنسوخ إما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معا أما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهنه الآيات التي عدناها وأما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال: كننا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروى : لو كان لابن آدم وادنان من مال لا يبتغي اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب . وأما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ماوردت عائشة رضي الله عنها أن القرآن قد نزل في الرضاع به شر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم . ويروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع التقصان فيه

( المسئلة الثامنة ) اختلف المفسرون في قوله تعالى ( ما نسخ من آية أو نسخها ) فهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد ابن المسيب ، ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها : أحدها : ما نسخ من آية وأتمتم تفرغونه أو نسخها أى من القرآن ما قرئ بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والاصم وأكثر المتكلمين لمحلوه على نسخ الحكم دون التلاوة ونسخها على نسخ الحكم والتلاوة معا . فان قيل وقوع هذا النسيان متنوع عقلا وشرعا ، أما العقل فلأن القرآن لا بد من إيصاله الى أهل

التواتر ، والفسيان على أهل التواتر بأجمعهم متنع ، وأما النقل فلقوله تعالى ( انما نحن نزلنا الذکر وإنّا له لحافظون ) والجواب عن الاول من وجهين : الاول : أن النسيان يصح بان يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة ما يلى ويؤق به فى الصلاة أو يحتج به ، فإذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسي ، أو إن ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور ، الجواب الثانى : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويرى فيه خير : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصيحون وقد نسوها والجواب عن الثانى أنه معارض بقوله تعالى ( سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله ) ويقول ( واذكر ربك اذا نسيت ) القول الثانى : ما ننسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها . وأما قوله تعالى ( أو ننسها ) فالمراد تتركها كما كان فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى تبدله فانا تأتى بخير منه أو مثله القول الثالث : ما ننسخ من آية ، أى ما نرفعهما بعد انزالها أو نفسأها على قراءة الهمة أى تؤخر انزالها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد تؤخر نسخها فلا ننسخها فى الحال ، فانا نزل بديلها ما يقوم مقامها فى المصلحة ، القول الرابع : ما ننسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم والتلاوة معاً أو نفسها ، أى تتركها وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم ولكنها غير منسوخة فى التلاوة ، بل هى باقية فى التلاوة ، فاما من قال بالقول الثانى ما ننسخ من آية ، أى ننسخها من اللوح المحفوظ أو نفسأها ، تؤخرها ، وأما قراءة « ننسها » فالمعنى تتركها بمعنى ترك نسخها فلا ننسخها وأما قوله ( من آية ) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه . أما قوله تعالى ( نأت بخير منها أو مثلاً ) فقه قولان : أحدهما : أنه الاخف ، والثانى : أنه الاصلح ، وهذا أولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو أخف على طبعه . فان قيل لو كان الثانى أصلح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الاول أصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الاول ، والثانى بالمكس منه فوالسؤال . واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ

( المسئلة الاولى ) قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل ، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى اذا نسخ لا بد وأن يأتى بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح فى وجوب البديل . والجواب ، لم لا يجوز أن يقال المراد إن نفي ذلك الحكم واسقاط

التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت، ثم الذي يدل على وقوع النسخ لال بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لال بدل

(المسئلة الثانية) قال قوم : لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو أثقل منه واحتجوا بان قوله (نأت بخير منها أو مثلها) يتنافى كونه أثقل ؛ لان الاثقل لا يكون خيرا منه ولا مثله . والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد بالخير ما يكون أكثر ثوبا في الآخرة ، ثم ان الذي يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر. اذا عرفت هذا فنقول : أما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة . أما نسخه الى الأخف فكأنسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشر، وكأنسخ صلاة الليل الى التخيير فيها . وأما نسخ الشيء الى المثل فكأنحويل من بيت المقدس الى الكعبة

(المسئلة الثالثة) قال الشافعي رضى الله عنه : الكتاب لا ينسخ بالسنة المتوازية واستدل عليه بهذه الآية من وجوه : أحدها : أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتي بما هو من جنسه كما إذا قال الانسان : ما أخذ منك من ثوب أتيتك بخير منه، يفيد أنه يأتيه ثوب من جنسه خير منه، وإذا ثبت أنه لا بد وأن يكون من جنسه فجنس القرآن، وثانها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) يفيد أنه هو المتفرد بالآيتين بذلك الخير، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي بها الرسول عليه السلام، وثالثها : أن قوله (نأت بخير منها) يفيد أن المأتي به خير من الآية، والسنة لا تكون خيرا من القرآن، ورابعها : أنه قال (ألم تعلم أن افعل كل شيء قدير) دل على أن الآتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى . والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخا، بل لا يتمتع أن يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ، والذي يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة في أن الآيتين بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى، فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الآيتين بهذا الخير لزم الدور وهو باطل، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة لأن آية الوصية للأقرين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام «ألا لأوصية لوارث»، وبأن آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم. قال الشافعي رضى الله عنه : أما الاول فضعيف لأن كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية ثبت أن آية الميراث عامنة من الوصية، وأما الثاني فضعيف

أيضا لأن هر رضى الله عنه روى أن قوله «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارحوما» كان قرآنا فلمل النسخ انما وقع به بتوامم الكلام فيه مذكور في أصول الفقه موافقه اعلم . أما قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) تنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته، وأنه لا دافع لما أراد ولا مانع لما اختار (المسئلة التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه : أحدها :

أن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان النسخ والمنسوخ قديمين، لكن ذلك محال لان الناسخ يجب أن يكون متاخرا عن المنسوخ، والمتاخر عن الشيء يستحيل أن يكون قديما . وأما المنسوخ فلانه يجب أن يزول ويرتفع، وما ثبت زواله استحالة قدمه بالاتفاق، وثانيها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض، وما كان كذلك لا يكون قديما، وثالثها : أن قوله (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) يدل على أن المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاثبات بشيء آخر بدلا عن الاول، وما كان داخلا تحت القدرة وكان فضلا كان محدثا أجاب الأصحاب عنه : بأن كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من هوارض الالفاظ والمبارات واللغات ولا نزاع في حدوثها، فلم قلتم إن المعنى الحقيقي الذى هو مدلول المبارات والاصطلاحات محدث؟ قالت المعتزلة: ذلك المعنى الذى هو مدلول المبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن، والكلام الحقيقي لا ينفك عن هذه التعلقات، وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلق به يلزم أن يكون محدثا . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت في الأزل متعلقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقى ذلك التعلق أولم يبق فإن بقى يلزم أن يكون القادر قادرا على إيجاد الموجود وهو محال، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه، وكذلك علم الله كان متعلقا بأن العالم سيوجد، فعند دخول العالم في الوجود إن بقى التعلق الأول كان جهلا، وإن لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا، لأنه لو كان قديما لما زال، هو كون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثا، فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما يجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابا عن الكلام

(المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى (إن الله على كل شيء قدير) على أن المعلوم شيء.

وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده، والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

قوله تعالى ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى إنما حسن منه الأمر والنهي لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وأنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لتوابع يحصل، أو لمقاب يتدفع. قال القفال: ويحتمل أن يكون هذا إشارة إلى أمر القبله فانه تعالى أخبرهم بأنه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له، وإذا كان كذلك وكان الأمر باستقبال القبلة إنما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة. وأما الولي والنصير فكلهما مفيد بمعنى فاعل على وجه المبالغة، ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولا ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ثم قال بعده ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك والقدرة قد تقدم في قوله تعالى ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾

قوله تعالى ﴿ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ اعلم أن ههنا مسائل

(المسئلة الاول) «أم» على ضربين متصلة ومنقطعة، فللتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعت، أى كما ان «أو» مفرقة لما جمعت نقول: اضرب أبهم شقت زيدا أم عمرا، فإذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمرا، والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام تام، لانها بمعنى بل والالف، كقول العرب انها لا بل أم شاء، كأنه قال بل هي شاء ومنه قوله تعالى ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ﴾ اقترأه أى بل يقولون، قال الاخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

(المسئلة الثانية) اختلفوا فى المخاطب به على وجوه : أحدها : أنهم المسلمون وهو قول الاصم والجبانى وأبى مسلم ، واستدلوا عليه بوجوه : الاول : انه قال فى آخر الآية (ومن يقبلد الكفر بالايمان) وهذا الكلام لا يصح الا فى حق المؤمنين ، الثانى : أن قوله (أم تريدون يقتضى معطوفا عليه وهو قوله (لا تقولوا راعنا) فكانه قال : وقولوا انظرونا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم ، الثالث : أن المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لآخر لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام فلم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه ، الرابع : سأل قوم من المسلمين أن يحمل لهم ذات أنواط كما كان للشركين ذات أنواط، وهى شجرة كانوا يعبدونها ويلقون عليها الماء والمشروب كما سألوا موسى أن يحمل لهم الماء كما لهم آلهة القول الثانى : انه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد ، قال إن عبيد الله بن أمية المحزومى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من قريش فقال : يا محمد والله ما أؤمن بك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب ، أو يكون لك بيت من زخرف ، أو ترقى فى السماء بأن تصعد ، ولن قوم لربك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه . وقال له بقية الرهط : فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فى الحلال والحرام والحدود والفراسخ كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك ، فتؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى : أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا : أرنا الله جبرة . وعن مجاهد أن قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يحمل لهم الصفا ذهباً وفضة فقال نعم هولكم كالمائدة لبنى اسرائيل فأبوا ورجعوا ، القول الثالث : المراد اليهود وهذا القول أصح لان هذه السورة من أول قوله (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عنهم وبحاجة منهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ، ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله فلذا سأله كان متبدلا كفرا بالايمان

(المسئلة الثالثة) ليس فى ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى

من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التى ذكرناها فى أنهم سألوا والله أعلم

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا  
مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ  
اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

(المسئلة الرابعة) اعلم أن السؤال الذى ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن أين  
أنه كفر ؟ ومعلوم ان طلب الدليل على الشئ لا يكون كفرا هو ان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة  
المفصلة فى نسخ الاحكام فهذا أيضا لا يكون كفرا ، فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية فى  
خلق البشر ولم يكن ذلك كفرا ، فطعن الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الها  
كاله آلهة ، وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التمتع واللجاج ، فلهذا  
كفروا بسبب هذا السؤال

(المسئلة الخامسة) ذكر وافي اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها : أحدها : أنه تعالى لما حكم  
بجواز النسخ فى الشرائع فعلمهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فتمهم الله تعالى عنها وبين انهم  
ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الاسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة ، وثانيها  
لما تقدم من الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم  
سأل موسى ما ليس له أن يسأله . عن أبى مسلم ، وثالثها . لما أمر ونهى قال أفعلون ما أمرتم  
أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى ؟

(المسئلة السادسة) (سواء) السبيل وسطه قال تعالى ( فاطلع فرآه فى سواء المجيم ) أى  
وسط المجيم ، والفرس التشبيه دون نفس الحقيقة ، ووجه التشبيه فى ذلك ان من سلك طريقة  
الايمان فهو جاز على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم ، فلبذل  
لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فليل فيه انه ضل سواء السبيل

قوله تعالى ( ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من  
عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره ان الله على كل  
شئ قدير )

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين ، وذلك لانه روى أن فتاح

ابن عاذوراء، وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا الحذيفة بن البيان وعمار بن ياسر بمذومة أحد: ألم تروا ما أصابكم، ولو كنتم على الحق ما مرتم، طرجموا الى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سيلا، فقال عمار: كيف تقض المهد فيكم؟ قالوا شديد، قال فاني قد عاهدت أني لا أكره بمحمد ما عشت، فقالت اليهود: أما هذا فقد صبا، وقال حذيفة: وأما أنا فقد رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً وبالقرآن إماماً وبالكعبة قبلتك بالمؤمنين أخواناً، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبنا خيرا وأفلحنا، فنزلت هذه الآية. واعلم اننا تكلم أولا في الحسد ثم نرجع الى التفسير.

(المسئلة الاولى) في ذم الحسد ويدل عليه أخبار كثيرة: الاول: قوله عليه السلام «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» الثاني: قال أنس: كنا يوما جالسين عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال «يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينظف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان عند قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل، وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل، فلما قام النبي عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال اني تأذيت من أبي فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثا فان رأيت أن تذهب بي الى دارك فعلت، قال نعم، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أني لم أسمعه يقول الا خيرا، فلما مرت الثلاث وكدت ان أحترق عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجر، ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملا كثيرا فما الذي يبلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت، فلما وليت دعائي فقال: ما هو الا ما رأيت غير أني لم أجده على أحد من المسلمين في نفس عيا ولا حسدا على خير أعطاه الله إياه، فقال عبد الله: هي التي بلغت بك وهي التي لا تنطق. الثالث: قال عليه السلام «دب اليكم داء الامم قبلكم: الحسد والبغضاء والبغضة هي الحافقة لا أقول حافقة الشعر ولكن حافقة الدين» الرابع: قال «إنه سيصيب أمي داء الامم قالوا ما داء الامم؟ قال الأشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البني ثم المبرج» الخامس: أن موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا يبط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحد تلك من عمله ثلاثا: كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله، وكان

لا يعق والديه ولا يعشى بالنفمة . السادس : قال عليه السلام «إن لنعم الله أعداء قبل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله» السابع : قال عليه السلام «ستتبدلون التار قبل الحساد ، الامر بالجهل ، والعرب بالعصية واليهود بالذكور والتجار بالحياة وأهل الرستاق بالجباله والعلماء بالحسد» أما الآثار . فالاول : يحكى أن عرف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال انى أريد ان أعظك بشئ : اياك والكبر فانه أول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأ (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر) وياك والحرص فانه أخرج آدم من الجنة أسكنه الله في جنة عرضها السموات والارض فا كل منها فأخرجه الله ثم قرأ (اهبطا منها) وياك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأ (واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق) الثانى قال ابن الزبير : ما حدثت أحدا على شئ من أمر الدنيا لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهى حقيرة في الجنة ، وان كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير الى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ما أنساك بنى يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا . الرابع : قال معاوية : كل الناس أقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة ، الخامس : قيل للحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ، ولا ينال من الخلق الا جرم وغما ولا ينال عند النزوع الا شدقه هولا ، وعند الموقف الا فضيحة ونكالا

(المسئلة الثانية) في حقيقة الحسد : اذا أنعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذا هو الحسد ، وان اشتيت لنفسك مثلها فهذا هو القبطة والمنافسة ، أما الاول : فحرام بكل حال ، الا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك عبتك لزوالها فانك ماتمحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث انها يتوسل بها الى الفساد والشر والاذى ، والذي يدل على أن الحسد ماذكرناه آيات : أحدها : هذه الآية وهى قوله تعالى (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم) فأخبر أن جهنم زوال نعمة الايمان حسدا ، وثانيها : قوله تعالى (ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء) وثالثها : قوله تعالى (ان تمسككم حسنة تسؤم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها) وهذا الفرع شناعة والحسد والشناعة متلازمان ، ورابعها : ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبر عما في قلوبهم بقوله ( قالوا ليوסף وأخوه أحب الى أبينا منا ونحن عصبة ان أبانا لى ضلال مبين اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم) فين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك

النعمة له ، وعامسا : قوله تعالى (ولا يحدون في صدورهم حاجة مما أوتوا) أى لا تضيق به صدورهم ولا يشتمون ، فأتى الله عليهم بعدم الحسد ، وسادسا : قال تعالى في معرض الإنكار (أم يحدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) وسابسا : قال الله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) إلى قوله (إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بنيا بينهم) قيل في التفسير : حسدا ، وثامنا : قوله تعالى (وما تقرؤا الا من بعد ما جاءكم العلم بنيا بينهم) فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسنوا واختلقوا ، اذ أراد كل واحد أن يفرد بالرياسة وقبول القول ، وتاسعا : قال ابن عباس : كانت اليهود قبل بعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما قالوا نسالك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الاتصراء فكانوا ينصرون ، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) إلى قوله (أن يكفروا بما أنزل الله بنيا) أى حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام : جاء أبى وحى من عندك فقال أبى لعمى ما تقول في هذا أقول : إنه النبي الذي بشر به موسى عليه السلام قال لما ترى ؟ قال أرى معاداته أيام الحياة . فهذا حكم الحسد . أما المنافسة فليست بحرام وهى مشتقة من النفاسة والذي يدل على أنها ليست بحرام وجوه : أولا : قوله تعالى : وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) وثانها : قوله تعالى (سابقوا إلى مغفرة من ربكم) وإنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان إلى خدمة مولاهما اذ يجوز كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها . وثالثها : قوله عليه السلام «لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فأنفق فى سبيل الله ، ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به وينفع الناس» وهذا الجديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومدبوبة ومباحة ، أما الواجبة فمما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالإيمان والصلاة والزكاة ، فهنا يجب عليه أن يجب أن يكون له مثل ذلك ، لانه إن لم يجب ذلك كان راضيا بالمضية وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المدبوبة كالإتفاق فى سبيل الله والتكثير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات ، وبالجملة فالمنعوم أن يجب زوالها عن الغير ، فمما أن يجب حصولها وزوال التنافس عنه فهذا غير ممنوم ، لكن هنا دقيقة وهى أن زوال التنافس عنه بالنسبة إلى الغير له طريقان : أحدهما : أن يحصل له مثل ما حصل للغير . والثاني : أن يزول عن الغير ما لم

يحصل له ، فإذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فهنا إن وجد قلبه بحيث لو قدر على إزالة تلك القضية عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم ، وإن كان يحد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام « ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة » ثم قالوله منهن مخرج إذا حدثت فلا تبغ ، أى إنك وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وظه من كلام الشيخ الغزالي رحمه الله عليه .

(المسئلة الثالثة) في مراتب الحسد ، قال النزالي رحمه الله هي أربعة : الأولى : أن يحب زوال تلك النعمة عنه وإن كان ذلك لا ينصل له وهذا غاية الحسد ، والثانية : أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه مثل رغبته في دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يجب أن تكون له بالمطلوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فمطلوب بالمرض ، الثالثة : أن لا يشتهى عنها بل يشتهى لنفسه مثلها ، فإن عجز عن مثلها أحب زوالها لكن لا يظهر التفاوت بينهما ، الرابعة : أن يشتهى لنفسه مثلها ، فإن لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الأخير هو المنفرد عنه . إن كان في الدنيا والمندوب إليه أن كان في الدين ، والثالثة : منها مذمومة وغير مذمومة والثانية : أخف من الثالثة والأول يذموم بعض قال تعالى ( ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ) فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

(المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالي رحمه الله عليه للحسد سبعة أسباب : السبب الأول العداوة والبغضاء ، فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه ، وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشفي والانتقام ، فإن عجز المبغض عن التشفي بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فهنا أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ، ومهما أصابته نعمة ساءت به ، وذلك لأنه ضد مراده ، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما ، وأقصى الامكان في هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه ، فأما أن يبغض إنسانا ثم تستوى عنده ميرته ومساوئه فهذا غير ممكن ، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال ( وإذا لقوكم قالوا آتونا وآتونا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيط قل موتوا بغيظكم ) إن الله يعلم بذات الصدور إن تمسك حسنة يومئذ وإن تبصم سيئة يفرحوا بها ) وكذا قال ( ودوا ما عنت قد بدت البغضاء من أفواههم ) واعلم أن الحب يدب بأفضى إلى التنازع والتقاتل ، السبب الثاني : التمازج

واحدًا من أمثاله إذا نال منصبًا عاليًا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى برفعه عليه ، السبب الثالث : أن يكون في طبيعته أن يستخف من غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأ على له رموسنا ؟ فقالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وقال تعالى يصف قول قريش (أهلؤا من الله عليهم من بيننا) كالاتحاد بهم والآفة منهم . السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله عن الأمم الماضية إذ قالوا (ما أتم إلا بشر مثلنا) وقالوا (أؤتم لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون. ولئن أعلمتم بشر مثلكم انكم لفا لخاسرون) وقالوا متعجبين (أيث الله بشر ارسولا) وقالوا (لولا نزل علينا الملائكة) وقال (أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينتوكم) السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتراحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونًا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرائع في التزام على مقاصد الزوجية ، وتحاسد الاخوة في التزام على نيل المنزلة في قلوب الابوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة ، وكذلك تحاسد الواعظين المتراحمين على أهل بلدة واحدة ، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم . السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون ، فانه لو سمع بنظيره له في أقصى العالم ساء ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو قوّة ويفرح بسبب فقره . السبب السابع : شح النفس بالخير على عباد الله فانه لا يستغل برياسة ولا بكبر ولا يطلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنقص عيشهم فرح به فهو أبداً يحب الادبار لغيره ويخجل بنعمة الله على عباده ، كأنهم يأخضون ذلك من ملكه وخواتمه ، ويقال . البخيل من يخجل بمال غيره ، فهذا يخجل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم وبينه لاعداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع ؛ لأن سائر أنواع الحسد يرجي زواله لازالة سببه وهذا خبث في الجيلة لا عن سبب طرأ قطصر اذاته فهذه هي أسباب الحسد ، وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد

ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهلك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقليل ما يتجرّد واحد منها.

(المسئلة الخامسة) في سبب كثرة الحسد وقوته وضعفه اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يتبع من قول المتكبر ولانه يتكبر ولانه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمتارعة مظنة المتافرة المتافرة مؤدية إلى الحسد حيث لا تخاطلة فليس هناك محاسدة، ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدان لا جرم لم يكن بينهما محاسدة، فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد، والعابد يحسد العابد دون العالم، والتاجر يحسد التاجر، بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزام على غرض واحد والفرض الواحد لا يجمع متبايعين بل لا يجمع إلا متناسين، فلذلك يكثر الحسد بينهم، نعم من اشد حرصه على الجاه المريض والصيت في أطراف العالم فانه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها. أقول: والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال، فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا قه سبجانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية وذلك لأن الدنيا لا تنفي بالمنازحين، أما الآخرة فلا ضيق فيها وإنما مثال الآخرة نعمة العلم، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن المارين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذته أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة المارين زيادة الانس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسنة لأن مقصدهم معرفة الله وهم بحر واسع لا ضيق فيها وغرضهم المتزلة عند الله ولا ضيق فيها، نعم إذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر، ومعنى الجملة

مله القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم إنصرف عن تعظيم الآخر ، أما اذا امتلأ قلب بالفرج بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره به وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ( ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين )

( المسئلة السادسة ) في الهواء المزيل للحسد وهو أمران : العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمال وتفصيل ، أما الإجمال فهو أن يعلم أن كل ما دخل في الوجود قد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لأن الممكن مالم يقته الى الواجب لم يقف ، ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد ، وأما التفصيل فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل يتفجع به في الدين والدنيا أما أنه ضرر عليك في الدين فمن وجوه : أحدها : أنك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعده الذي أقامه في خلقه بخفي حكته ، وهذه جناية على حدة التوحيد وقضى في عين الايمان ، وثانيها : أنك ان غششت رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله في جهنم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلياء ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة . وأما كونه ضررا عليك في الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون في الغم والكمد وأعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم فلا تزال تعذب بكل نعمة تراها وتنام بكل بلية تتصرف عنهم تبقى أبدا مغموما مهموما قد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأواد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسميت في تحصيل المحنة لنفسك ثم إن ذلك الغم اذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك في الوسواس ونقص عليك لذنة الطعام والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ماقدسه الله من أقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فإن كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزول النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه ثم في الآخرة ولملك تقول ليت النعمة كانت لي وتزول عن المحسود بحسدى وهذا غاية الجهل فانه بلا تشبيه أولا لنفسك فانك أيضا لا تخلو عن عدو يحسدك ، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لافي الدين ولا في الدنيا ، وإن اشتيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل ، فإن كل واحد من حق الحساد يشتهي أن يختص هذه الخاصة ، ولست أولى بذلك من الغير ، فنعمة الله عليك فإن لم يزل النعمة بالحسد بما يجب شكرها عليك وأنت تجهل شكرها ، وأما أن

المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضع، أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لاستيحا  
إذا أخرجت الحسد إلى القول والفعل بالنية والقبح فيه وهتك ستره وذكر مساويه، فهي  
هدايا يهديها الله إليه، أعني أنك تهدي إلى حسناتك فأنك كلما ذكرته بسوء نقل إلى ديوانه حسناتك  
وزادته سيئاتك، فكانك اشتريت زوال نعم الله عنه إليك فازيلت نعم الله عنك إليه ولم تول  
في كل حين وأوان تزداد شقاؤه، وأما منفعته في الدنيا فمن وجوه: الأول: بأن أم أغراض الخلق  
مساة الأعداء، وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل  
لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون في عذاب الحسد لينظر في كل حين وأوان  
إلى نعم الله عليه فيقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد

لا زلت محسودا على نعمة فأنما الكامل من يحسد

الثاني: أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على  
كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطيع دفعه  
وهو الذي يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على انحصاف المحسود بأنواع الفضائل  
والمناقب. الثالث: إن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملمونا عند الخالق وهذا من أعظم  
المقاصد للمحسود. الرابع: وهو أنه سبب لزيادة مسرة إبليس وذلك لأن الحاسد لما خلاص  
الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضى بذلك استوجب الثواب العظيم تخاف إبليس من  
أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك  
الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح إبليس وغضب الله تعالى، الخامس: أنك  
عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يضطرب في دين الله وتكشف خطاه ليفتنح وتحب  
أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأي ثم يزيد على ذلك، وأي مرتبة  
أخص من هذه وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد أنك بمثابة من يرى حجرا إلى عدوه ليصيب  
به مقلته فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقه البقي فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرمي ثانيا أشد من  
الأول فيرجع الحجر على عينه الأخرى فيممه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجبه  
وعدوه سالم في كل الأحوال، والوبال راجع إليه دائما وأعداؤه حوالية يفرحون به ويضحكون  
عليه بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر المائد لم يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت  
بالموت، وأما حسده فانه يسوق إلى غضب الله وإلى النار فلا تنذهب عنه في الدنيا خير له

من أن يبقى له عين ويدخل بها النار ، فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فإزالتها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى (ولا يحيى المكر السيئ) (الابأله) فهذه الادوية العلمية فبهما تفكر الانسان فيها بنهن صاف وقلب حاضر انخفا من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعث الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات اليه ، فهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين : الاول : أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فيحتد بصير الحاسد محبا للمحسود ويؤول الحسد حيثئذ الثاني : أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف بصير ذلك بالآخرة طبعاً له فيزول الحسد عنه

(المسئلة السابعة) اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ اما الذي في وسعه أمران : أحدهما : كونه راضيا بتلك النفرة والثاني اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والتقصي الى ازالة تلك النعمة عنه موجرا أسباب الحجة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف وليرجع الى التفسير : أما قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم أن الايمان صواب وحق ، والعالم بان غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه ، لأن الحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم قد علمت ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار الخفاة بكم فانركوا الايمان الذي ساقكم الى هذه الاشياء ، والثاني : في باب الدين : بطرح الشبهة في المنجزات او تحريف مافي التوراة . أما قوله تعالى (حسداً من عند انفسهم) ففيه مسائل

(المسئلة الاولى) انه تعالى بين أن خبيهم لأن يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد . قال الجبائي : عني بقوله (كفارا حسداً من عند انفسهم) انهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وأن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم . والجواب : أن قوله (من عند انفسهم) فيه وجهان : أحدهما : أنه متعلق بـ (يرد) على معنى انهم أحبوا أن تتردوا عن دينكم هو تمنيتهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل الدين والميل مع الحق ، لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيتهم من قبل طلب الحق ؟ الثاني : أنه متعلق بمحتداً أي حسداً عظيماً

منبتنا من عند أنفسهم : أما قوله تعالى ( فاعفوا واصفحوا ) فهذا يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا في ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يامرهم تعالى بالعمو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا لان ذلك كفر ، فوجب حمله على أحد أمرين الاول : ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الثائرة في الوقت ، فكانه تعالى أمر الرسول بالعمو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعمو والصفح عن مشركي العرب بقوله تعالى ( قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ) وقوله ( واهجرهم هجرا جميلا ) ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بناية فقال ( حتى يأتي الله بأمره ) وذكروا فيه وجوها : أحدها : انه المجازاة يوم القيامة . عن الحسن ، وثانيها : انه قوة الرسول وكثرة أمته ، وثالثها : وهو قولنا كثر الصحابة والتابعين : انما الامر بالقتال لان عنده يتعين أحد أمرين : إما الاسلام وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الفل والصغار ، ولهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ( قاتلوا الذين لا يؤمنون بآية ولا باليوم الآخر ) وعن الباقر رضي الله عنه : أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله ( أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ) وقد سبقنا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبادة بن جحش بطن نخل وبعده غزوة بدر ، وههنا سؤالان : السؤال الاول : كيف يكون منسوخا وهو معلق بناية كقوله ( ثم أمروا الصيام الى الليل ) وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا الجواب : أن النافية التي يعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله ( فاعفوا واصفحوا ) الى أن أنسخه عنكم ، السؤال الثاني : كيف يحقون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوك والقوة والصفح لا يكون الا عن قنوة والجواب أن الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر في تلك الحالة قبل اجتماع الاعضاء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين بأصحابه فأمر الله تعالى عند ذلك بالعمو والصفح كي لا يسبحوا شرا وقتالا ، القول الثاني : في التفسير قوله ( فاعفوا واصفحوا ) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإما يجوز نسخه على التفسير الاول ، أما قوله تعالى ( إن الله على كل شيء قدير ) فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال أو غيره

تم الجزء الثالث . ويليهِ الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم »



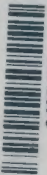








Bibliotheca Alexandrina



0437490